

L'AFRIQUE EN QUETE DE SA SOUVERAINETE : LA DECOLONISATION SE POURSUIT

Domèbèimwin Vivien SOMDA

*Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest / Unité Universitaire
d'Abidjan (UCAO-UUA)
somda.vivien@gmail.com*

Résumé

Dans un monde qui se reconfigure au niveau géopolitique, les sursauts nationalistes portés par un activisme plus ou moins éclairé, par la montée d'un sentiment anti-occidental en général et anti-français en particulier ainsi que par les coups d'État, ramènent la question de la souveraineté de l'Afrique sur le devant de la scène. Recherche documentaire qui se présente comme une approche analytique et prospective, la présente contribution en philosophie politique pose le problème de cette souveraineté. Elle l'envisage comme une œuvre de la raison qui se réalise grâce à la démocratie. La réflexion se déroule en trois moments : après avoir présenté dans un premier temps le contexte sociopolitique africain caractérisé par la présence et l'action des puissances étrangères, la complicité de leurs valets locaux, l'engagement des activistes sans oublier les putschs militaires, la réflexion interroge dans un deuxième moment trois auteurs : le camerounais Achille Mbembé, le burkinabè Saïdou Pierre Ouattara et l'étatsunien John Rawls. Leurs réponses lui permettent de formuler dans un troisième temps des propositions articulées autour de l'afropolitanisme, du panafricanisme éclairé et de la démocratie constitutionnelle.

Mots-clés : colonisation, idiots utiles, panafricanisme, patriotisme éclairé, souveraineté

Abstract

In a geopolitically reconfigured world, nationalist upsurges, driven by more or less enlightened activism, by the rise of anti-Western sentiment in general, and anti-French sentiment in particular, as well as by coups d'état, bring the question of african sovereignty back to the fore. Documentary research as it is, this paper, which is an analytical and forward-looking approach, raises the problem of this sovereignty. It sees it as a work of reason that is achieved

through democracy. The reflection is carried out in three stages. After first presenting the African socio-political context, characterised by the presence and the action of foreign powers, the complicity of their local henchmen, the commitment of activists, as well as by military putsches, the reflection questions three authors: Achille Mbembé from Cameroon, Saïdou Pierre Ouattara from Burkina Faso, and John Rawls from the USA. With their answers, it formulates, in a third-place, prospects articulated around afropolitanism, enlightened panafricanism and constitutional democracy.

Keywords: *colonization, useful idiots, panafricanism, enlightened patriotism, sovereignty*

Introduction

En Afrique, il est souvent question de sorciers et de sorcières, ces personnes aux pouvoirs mystiques qui sont à la fois redoutées et recherchées : elles sont capables de beaucoup en bien comme en mal. Cette Afrique qui valorise les « puissances de l'ombre » demeure sous le joug colonial. Désormais enserré par les réseaux sociaux, ce continent semble vivre sous le règne d'activistes dont certains, tout en prétendant se battre pour la cause de l'Afrique, ressemblent à des êtres manipulés qui rivalisent d'ardeur et d'ingéniosité pour manipuler à leur tour l'opinion publique et influencer les gouvernants. Les États sont indépendants officiellement, mais demeurent dépendants dans les faits. Les putschs se multiplient et le comportement des putschistes inquiète souvent. Tout se passe comme si les Africain(e)s assistaient à un bal masqué où les sorciers (puissances étrangères, multinationales, gouvernants africains, etc.) et les idiots utiles (activistes manipulés) sont les *stars*. Dans un contexte marqué par une reconfiguration géopolitique et une montée en force de populismes et de nationalismes, cela pose le problème de l'accès de l'Afrique et des États africains à la souveraineté, pour le bien des peuples et des citoyens ; d'où la question suivante : comment promouvoir et défendre la souveraineté (politique, socioéconomique et religieuse) du

continent sans en saper l'avenir ? Mais précisément, dans quel contexte sociopolitique évoluent l'Afrique et les États africains aujourd'hui ? Comment la philosophie peut-elle éclairer un tel contexte et soutenir le combat africain pour la souveraineté ? Quelles suggestions peut-on en tirer pour l'avènement d'une souveraineté véritable sur le continent ?

Ce questionnement qui sera traité dans le cadre de la philosophie politique vise à éclairer et à soutenir la quête africaine de souveraineté qui se poursuit en ces heures troubles de néocolonialisme, de terrorisme et coups d'État. Cet objectif général se décompose en deux objectifs spécifiques : décrypter les remous sociopolitiques actuels et formuler des propositions pour soutenir l'aspiration africaine à la souveraineté. L'atteinte de ces objectifs repose sur cette hypothèse : la souveraineté dont rêve l'Afrique est une œuvre de la raison qui se réalise grâce la démocratie. Sur le plan méthodologique, cette contribution qui s'inspire surtout de l'Afrique francophone en ébullition résulte d'une recherche documentaire qui s'appuie principalement sur trois penseurs : Achille Mbembé qui critique la « raison nègre » et engage l'Afrique à sortir de sa nuit, Saïdou Pierre Ouattara qui plaide pour un « patriotisme éclairé » et John Rawls qui valorise la « raison publique » et le « consensus par recoupement ». L'étude procède par une analyse critique et prospective. Elle se développe en trois temps. *Primo*, elle présente le contexte africain qui semble marqué par une repise de la lutte pour la décolonisation. *Secundo*, elle s'efforce d'apporter la lumière de la raison critique en partant des trois auteurs ci-avant évoqués. *Tertio*, elle fait quelques suggestions inspirées de ces auteurs.

1. L'Afrique aujourd'hui : comme à un bal masqué

Quand on considère la situation actuelle de l'Afrique, on a le sentiment d'assister à la seconde vague de sa décolonisation. Par exemple, l'Afrique francophone exprime un sentiment anti-

français qui donne l'impression que les peuples concernés sont en train de remettre en cause l'indépendance octroyée généreusement dans les années 1960. Mais qu'en est-il réalité ? La réponse à cette question se trouve dans la présentation du contexte africain qui ressemble à une tempête dans laquelle un certain nombre d'acteurs se produisent comme à un « bal masqué ». Sur le fond musical de la décolonisation, « sorciers » et « idiots utiles » se mettent en valeur.

1.1. Tempête et bruit dans la nuit...

Dans ses considérations sur l'Afrique, S.P. Ouattara (2006, p. 20) soutient clairement ceci : « Il fait nuit dans nos sociétés africaines, nuit où dominent confusion et anonymat dans la mesure où, les savoirs traditionnels étant en recul, on ne sait d'avance qui est qui et qui doit faire quoi ». L'auteur précise immédiatement qu'« il s'agit ici de la nuit de l'ignorance de soi, de l'inculture, de l'absence de repères clairs en matière de comportement ». La nuit n'est qu'une métaphore pour dire cette situation dans laquelle les Africain(e)s se trouvent, privé(e)s de perspectives et incapables d'être au clair avec eux-mêmes ou elles-mêmes. Cela crée la peur et l'angoisse pour ceux et celles qui, à côté de la fête permanente et insouciant de la vie, méditent sur la condition africaine dans le monde de ce temps. Ils et elles ont l'impression d'évoluer au milieu de fantômes et de fauves, et d'être marqués au pas par le danger qui menace les individus et les communautés. Vivant globalement dans la précarité, les Africain(e)s se débattent quotidiennement à l'ombre de la mort. Évoluant majoritairement dans l'informel, ils et elles vivent sans assurance du lendemain. Pour de telles personnes, tout est possible à tout moment. Dans ces conditions, les individus rêvent de miracles et se laissent emporter dans une religiosité qui les « dédouane » quant au quotidien. Mais la réalité se charge de leur rappeler de temps à autre que le pire n'est pas loin, sur cette terre de luttes et de combats. Outre les individus, les États sont également marqués par la fragilité. Sur

le plan économique, ils sont sous perfusion alors que la mauvaise gouvernance ne facilite pas la circulation des « solutés » de l'aide, des prêts et des investissements. Au niveau militaire et sécuritaire, les guerres civiles et le terrorisme qui prospère et se répand, montrent clairement que beaucoup d'États africains ne peuvent garantir sérieusement la sécurité de leurs citoyens. Confrontés au terrorisme, certains pays comme le Mali, le Burkina Faso, la Somalie, la Tanzanie et l'Ouganda résistent difficilement. Les autres s'y préparent dans le désordre, si leurs dirigeants ne sont pas préoccupés d'éviter les potentiels coups d'État.

En ce qui concerne la coexistence dans les pays africains qui sont tous multiethniques et multireligieux, des efforts doivent encore être faits pour sauvegarder et consolider le lien à l'intérieur des communautés et entre elles. Autrement, des crimes semblables au génocide rwandais peuvent encore se produire, à plus ou moins grande échelle. En effet, les confrontations politiques prennent souvent des colorations ethniques ou religieuses et l'accès aux hauts postes de l'administration est conditionné dans certains pays par l'appartenance ethnique, religieuse, politique, etc. Cela accumule de dangereuses frustrations et nourrit des sentiments de vengeance. Pour sa part, A. Mbembé (2013, p. 20) dépeint ainsi la situation :

Restauration autoritaire par-ci, multipartisme administratif par-là, ailleurs maigres avancées au demeurant réversibles et, à peu près partout, niveaux très élevés de violence sociale, voire situations d'enkystement, de conflit larvé ou de guerre ouverte, sur fond d'une économie d'extraction qui, dans le droit fil de la logique mercantiliste coloniale, continue de faire la part belle à la prédation : tel est le paysage d'ensemble.

Fin observateur, historien à la pensée chargée de teneur philosophique, A. Mbembé, (2013, p. 20) perçoit à l'horizon un « tourbillon destructeur à la vérité, que ce soit à la petite semaine

ou brusquement au détour de tant de désastres ». À tout cela, l'on devrait « ajouter l'affairement sans but, l'improvisation chronique, l'indiscipline, la dispersion et le gaspillage, et un pesant d'indignité, de mépris et d'humiliation plus tenaces encore qu'à l'époque coloniale » (A. Mbembé, 2013, p. 20). On peut alors s'autoriser à dire que, pour l'essentiel, les fils et filles de l'Afrique semblent égaré(e)s dans la profondeur de la nuit. C'est également la position de S. P. Ouattara (2006, p. 6) qui résume ainsi sa pensée sur l'Africain :

En somme, il ne sait pas ce qu'il veut, ce qui, en lui, veut. Interdit de séjour en lui-même, il vit en étranger à sa propre humanité ; simplement dit, aussi étrange que cela puisse paraître, il ne « s'habite » pas. Disposé de la sorte, il est prêt pour n'importe quelle destination. Que dire de quelqu'un ainsi disposé sinon qu'il « est mal tourné » parce qu'il « a mal tourné » ? L'Africain est mal tourné dès lors qu'il n'a pas le sens de la durée, le sens de l'invisible intériorité qui donne de la profondeur à une existence authentiquement humaine ».

Pour s'orienter efficacement dans cette nuit, les Africain(e)s ont besoin d'une boussole pour prendre conscience de leur identité et de leur histoire ; ils et elles ont intérêt à reprendre le gouvernail de l'initiative historique après avoir été manipulé(e)s et utilisé(e)s dans l'intérêt des autres et avec leur propre complicité. Malheureusement, les perspectives ne sont pas heureuses, à en croire le diagnostic sans complaisance d'A. Mbembé (2013, p. 21) qui a énuméré cinq tendances lourdes assombrissant l'horizon : l'absence d'une pensée démocratique qui sert de fondement, le recul de la possibilité d'une révolution sociale, le vieillissement des dirigeants nègres, l'enkystement observable dans la société qui explique en partie l'émigration. La dernière, c'est la mauvaise gouvernance (corruption, racket et prédation) qui provoque des spasmes brusques et augmente le

lumpen-radicalisme, gagné au populisme et friand d'émeutes et de destruction des biens publics et privés.

Dans le fracas de la tempête de cette nuit africaine, l'on entend le bruit sourd de la colonisation qui perdure encore, les lamentations de ceux et celles qui perçoivent les menaces de la mondialisation sauvage contre les cultures africaines, les cris stridents des pauvres marqués au fer rouge de la misère et les coups de feu des hordes terroristes qui, souvent sans revendication aucune, avancent en semant la mort et la désolation. Dans cette difficile situation, certaines personnes sont en fête : individuellement ou collectivement, elles profitent de la situation. Parmi elles, l'on distingue des « sorciers » et des « idiots utiles ».

1.2. ... de la fête des sorciers et des idiots utiles...

En général, le terme « sorcier » désigne « une catégorie d'individus louches, où l'on range pêle-mêle tous ceux qui pratiquent des rites nocturnes et ésotériques », comme le dit E. de Rosny (1981, p. 48). Pour cet auteur, les sorciers sont les « maîtres de la nuit » (E. de Rosny, 1981, p. 10). Ils ont accès à « la face cachée des choses, le monde des intentions secrètes et des desseins voilés. Ceux qui ont reçu le don de percer ces réalités invisibles ont un pouvoir impressionnant qui leur permet d'agir sur la santé, la maladie, pour le bonheur ou le malheur des simples mortels » selon E. de Rosny (1981, p. 59). En empruntant les propos suivants à A. Mbembé (2015, p. 194), on peut dire que le sorcier ou la sorcière, c'est celui ou celle qui « sait danser avec les ombres, et qui sait tisser des rapports étroits entre sa propre force vitale et d'autres chaînes de forces toujours situées dans un ailleurs, un dehors au-delà de la surface visible ». Mais suivant E. de Rosny, on doit distinguer parmi les sorciers et les sorcières, d'une part, les mauvaises personnes qui répondent justement au sens courant du terme et, d'autre part, les bonnes personnes qui utilisent leur savoir pour délivrer les

personnes envoûtées et faire du bien. Autrement dit, il y a de mauvais et de bons sorciers. Dans *Les yeux de ma chèvre*, le représentant de cette seconde catégorie, c'est le personnage de Din qu'E. de Rosny (1981, p. 48) nomme pour sa part « l'anti-sorcier ».

Dans la nuit noire de l'Afrique en souffrance, les sorciers (bons ou mauvais) sont à l'œuvre. Parmi les sorciers que l'on doit redouter, il y a les puissances coloniales qui, sous des formes diverses, continuent d'exploiter l'Afrique pour entretenir et améliorer sans cesse le niveau de vie de leurs citoyens et surtout pour accroître leurs richesses qui, on le sait, tirent en partie leurs origines de la traite négrière. Si, comme le dit A. Mbembé (2015, p. 192), « au fond, il y a toujours un excédent du réel auquel ne peuvent accéder que ceux et celles qui sont dotés d'extra-capacités », les puissances coloniales et néocoloniales ainsi que ceux et celles qui les représentent encore sur le terrain donnent pour le moment l'impression d'accéder à cet excédent. Comme le disait à leur manière nos grands-parents décédés respectivement en 1998 et en 2006, le Blanc a plus de deux yeux et plus de deux oreilles (ce sont des sorciers) : il a inventé la canne qui tue au loin (fusil) ; il peut parler à quelqu'un qui est à l'autre bout du monde (téléphone) ; il est capable de voler dans le ventre d'oiseaux géants (avions), etc. Aujourd'hui comme hier, de nombreuses personnes utilisent avec cynisme ce pouvoir (avance technologique) pour le malheur de l'Afrique et pour leur propre bonheur.

À ces sorciers venus de loin sucer notre sang, il faut ajouter les disciples qu'ils ont formés sur place ou à qui ils ont donné plus de pouvoir sur leurs compatriotes : sont ainsi concernés les individus et les structures qui, placés au-dessus du commun des mortels pour leurs compétences scientifiques et leur pouvoir politique, économique ou spirituel, exploitent l'Afrique et les Africain(e)s. Parfois même, ils dépassent en cynisme, en sadisme et en cupidité leurs maîtres devenus plus discrets par la

force des choses. De même, on peut accuser de mauvaise sorcellerie les multinationales qui exploitent les richesses africaines sans égard pour les Africain(e)s abandonné(e)s à leur triste sort dans un environnement de plus en plus pollué, scientifiquement et moralement. Les organisations qui, sous couvert de l'humanitaire, vendent la misère des Africains et en vivent, ainsi que tous les courants spirituels qui se sont mués sur le terrain en des forces d'abâtissement peuvent également être considérés comme les compagnons des mauvais sorciers ou, du moins, les convives des soirées macabres qu'ils organisent.

Mais l'action néfaste de ces sorciers maléfiques ne peut faire oublier la présence si bénéfique des personnes morales ou physiques qui, avec générosité ou bonne volonté, se dévouent pour l'Afrique et les Africain(e)s. Elles sont souvent comme le personnage de Din qui, selon E. de Rosny (1981, pp. 15-22), se bat pour sauver Engome, une femme réduite mystiquement en esclave et exploitée par les sorciers dans des plantations lointaines. Les bons et les mauvais sorciers ne forment pas nécessairement deux groupes séparés. En effet, leur ligne de démarcation zigzague : un sorcier peut être successivement bon ou mauvais. De fait, selon les intérêts en jeu, il peut être bon pour les uns et mauvais pour les autres. Celui qui est capable de délivrer ici une âme enchaînée a également le pouvoir d'en enchaîner une autre ailleurs.

Les putschistes font également partie des sorciers. Dans ces dernières années, on constate qu'en Afrique francophone, ce sont les forces spéciales qui excellent dans les coups d'État. Spécialement dotées en matériel et en savoir pour « déchiffrer les miroitements du réel et (...) les interpréter selon qu'ils s'effectuent à la surface des choses ou dans leur sous-sol » selon les termes d'A. Mbembé (2015, p. 193), elles finissent par s'emparer du pouvoir, en promettant de faire mieux que les hommes politiques qu'ils accusent souvent d'incompétence et de mauvaise gestion. Selon un adage dagara bien connu au

Burkina Faso et au Ghana, le sorcier dit que la meilleure moment pour frapper une famille ou un village, c'est quand il y a des mésententes. Au Mali, la junte actuelle a profité des manifestations contre Ibrahim Boubacar Kéita pour s'emparer du pouvoir. En Guinée voisine, la grave discorde du troisième mandat a fragilisé le régime d'Alpha Condé et donné l'occasion aux forces spéciales de perpétrer avec succès un coup d'État. Au Burkina Faso, Roch Marc Christian Kaboré réélu a été évincé pour n'avoir pas pu, aux yeux de la population, juguler le terrorisme et gérer la crise humanitaire. Au Niger, on a le sentiment d'assister à un coup d'État pour convenance personnelle. Il a été commis par ceux-là même qui étaient censés protéger le président. C'est la même chose au Gabon où la garde présidentielle s'est substituée aux instances légitimes pour juger que l'élection présidentielle dont on venait pourtant de proclamer les résultats n'était pas bonne : elle sera reprise plus tard sous le règne de son patron devenu président putschiste. Ainsi, ceux et celles qui contestaient les résultats ont trouvé dans le président putschiste leur messie sauveur. Plus tôt au Tchad, la mort tragique d'Idriss Deby Itno en 2021 a libéré le fauteuil présidentiel pour son fils, comme ce fut, dans une certaine mesure, le cas au Togo à la mort d'Eyadema père en 2005. Ce qui est commun dans les coups d'État militaires en Afrique, c'est que les putschistes finissent par bénéficier du soutien du reste de l'armée qui préfère participer au festin macabre que libérer les élus déchus.

Militaires ou civils, auteurs ou complices, les putschistes de l'Afrique francophone se comportent comme les sorciers qui pêchent en eau trouble d'après la sagesse dagara : attirés par les bruits de la scène politique intérieure et rassurés par les désaccords de la communauté internationale, ils ont presque tous profité du pourrissement de la situation politique pour assouvir leur appétit de pouvoir. La sorcellerie des putschistes consiste à saisir l'occasion favorable pour abattre des pouvoirs affaiblis,

déposer les gouvernants élus formellement et s'emparer de la direction du pays. Ils profitent souvent des crises politiques et agissent parfois avec la complicité de certains hommes politiques qui espèrent un nouveau départ, et souvent sous les applaudissements d'une partie de la population qui voit en eux des messies. S'ils succèdent à leurs pères comme dans une dynastie, les parvenus du moment se préoccupent de verrouiller le système et de s'installer durablement, dans l'espoir de faire comme leurs défunts géniteurs, en ajustant le système de verrouillage à la situation du moment. S'ils sont des militaires ayant renversé des élus civils, les parvenus promettent le ciel en prétendant s'attaquer aux maux qui minent le pays et dont les citoyens attendent d'être guéris : mauvaise gouvernance, clientélisme politique, affairisme dans l'administration, grogne sociale, injustices... Mais comme tous les sorciers, ils sont au-dessus des citoyens ordinaires même s'ils vivent avec eux et se complaisent dans des attitudes populistes. Les putschistes africains s'efforcent de revêtir leur pouvoir d'un vernis de légalité pour être acceptés sur la scène internationale. Sous la pression internationale, ils promettent un retour à l'ordre constitutionnel normal et annoncent à cet effet vouloir organiser des élections démocratiques ; mais ils sont au moins les maîtres du *timing*. En fait, ils n'ont pas de compte à rendre au peuple puisque celui-ci ne les a pas mandatés. Ils savent cependant compter sur la rue et certaines organisations de la société civile pour les protéger contre leurs frères d'armes et contre les adversaires politiques de l'intérieur sans oublier les partenaires trop regardants en matière de démocratie. Cela n'est pas étonnant puisque les puissants du moment ont toujours leurs griots laudateurs.

Les laudateurs des putschistes se recrutent en partie parmi les activistes dont certains donnent parfois l'impression d'être des griots engagés dans la « politique du ventre » selon l'heureuse expression de J.-F. Bayart (2006). Manipulables, de telles

personnes correspondent, d'une certaine manière, à la définition des idiots utiles in https://fr.wikipedia.org/wiki/Idiot_utilite :

L'expression *idiot utile* s'applique en politique à des personnalités qui servent des desseins divergents de leurs représentations authentiques, et se trouvent, bien que peut-être de bonne foi, utilisées, instrumentalisées et manipulées [...]. L'expression est maintenant utilisée pour décrire une personne qui se laisse manipuler par un mouvement politique, un groupe terroriste ou un gouvernement hostile, ou par quiconque agissant en faveur de certains intérêts (généralement contraires aux siens) sans même s'en rendre compte.

En dépit de sa connotation négative, l'expression « idiot utile » peut, selon A. Hajji et C. Mincke (2021, p. 41), au moins avoir le mérite d'éveiller notre sens critique et notre vigilance et nous inviter à examiner dans toute leur complexité les termes de l'échange en cours. Elle doit nous inviter à revenir strictement à la pratique argumentative, en un contrepied assumé aux logiques d'appartenance, tant à des camps qu'à des identités prédéfinies et naturalisées.

Les activistes qui se comportent ainsi invitent généralement les peuples et la communauté internationale à prendre les putschistes pour des messies. La part sorcière de leur agitation, c'est de gagner une partie du peuple par leur manipulation. Pour y arriver, ils jouent sur deux leviers : le premier c'est celui du discours propagandiste qui affectionne les raccourcis théoriques (identification de la France à l'Occident ; complotisme, victimisation de l'Afrique, etc.) et fait passer le vraisemblable pour le vrai (appropriation du sous-sol africain par l'Occident ; implication active de la France dans le terrorisme, contenu des accords secrets entre la France et les États africains). Dispensés de l'obligation de preuves, ces activistes-griots sont enclins à se donner de la liberté en dehors de la vérité. Le second levier, c'est le sentiment anti-occidental en général et anti-français en

particulier. Si nulle personne sensée ne saurait canoniser la France pour ses actions en Afrique, les activistes en font un bouc émissaire, responsable donc de tous les maux qui minent le continent en général et leur pays en particulier. Ce bouc doit être conspué et expulsé pour qu'on ait un sentiment de paix, éventuellement sous la protection d'un autre maître auprès duquel on est prêt à se constituer en esclaves, de nouveau. Ce que l'on attend de ce maître, c'est qu'il protège les autorités concernées contre la France et l'Occident, selon les conditions qu'il aura fixées et avec les moyens qu'il voudra utiliser. Ce qui importe, c'est qu'il fasse partir la France et l'Occident. On donne l'impression de croire qu'après avoir accompli l'œuvre titanesque qui dépasse les Africain(e)s, le nouveau maître s'en ira saintement, pour attendre sa récompense au Ciel.

Aujourd'hui, dans beaucoup d'anciennes colonies françaises, on travaille ainsi au départ de l'ancienne puissance coloniale en appelant la Russie au secours ; on décrie les accords avec la France pour leur opacité, mais on signe de nouveaux accords avec la Russie sans que le peuple n'en connaisse le contenu. Pour sa part, la Russie « fait les yeux doux » aux anciennes colonies françaises dans un contexte où la scène géopolitique se reconfigure au détriment des pré-carrés et où la politique africaine de la France est désormais contestée. Certes, les activistes et la jeunesse africaine n'ont pas tort d'en vouloir à la France à cause de la Françafrique, un odieux et mafieux système néocolonial qui, selon T. Borrel *et al.* (2023), tente de survivre malgré les condamnations officielles, mais ils gagneraient à écouter cette sagesse dagara : « Quand la brousse est en feu, le rat ne trie pas les refuges ; mais c'est souvent la vipère empêchée de sortir de son trou qui ne tarde pas à bénir la Providence ». Autrement dit, les nouveaux partenaires peuvent être les nouveaux assassins de l'Afrique.

La Russie qui a pu s'ingérer dans les élections américaines de 2016 a les moyens d'influencer les fragiles systèmes politico-

administratifs africains et même de manipuler l'opinion publique. Avec le développement des technologies de l'information et de la communication, elle étend déjà son influence en Afrique : M. Audinet et K. Limonier (2022) en présentent le dispositif informationnel. À son tour et à sa manière, ce pays biaise avec la vérité servie aux Africains pour apparaître *in fine* comme le Messie de l'Afrique au moment où l'Occident semble avoir échoué dans la lutte contre le terrorisme. Sur fond de multilatéralisme et de diplomatie politico-économique, la Russie est de retour en Afrique selon A. Arkhangelskaya (2013) ; elle se pavane fièrement dans le « champ » français sous le regard de cette ancienne puissance coloniale désormais impuissante ou embêtée. Comme le précise P. Hugon (2007, p. 59), dans le langage diplomatique et géopolitique français, « le champ était une zone d'intervention privilégiée de la France en Afrique. Il comptait vers la fin des années 1980, 34 pays dont la plupart étaient francophones ou lusophones ». Le titre foncier de ce champ est désormais remis en cause : les propriétaires légitimes se sont manifestés et pourraient même le vendre partiellement à comme des promoteurs immobiliers, dans l'ambiance actuelle d'une seconde vague de décolonisation.

1.3. ... sur le fond musical d'une « nouvelle » décolonisation

Le fond musical qui, présentement, attriste une partie des sorciers et réjouit les idiots utiles, c'est la décolonisation. Elle concerne surtout les relations de la France avec cette partie de l'Afrique qui a été formatée à la *direct rule* de la colonisation. On peut parler d'un nouveau mouvement de décolonisation si l'on considère que le premier s'était achevé avec les indépendances officielles. Mais il nous semble plus juste de parler d'une seconde vague de décolonisation parce que la colonisation de l'Afrique n'a jamais cessé : sous la forme de la coopération et de la mondialisation, elle se poursuit, mais de

manière moins apparente. À ce sujet, les propos suivants du Général de Gaulle rapportés par Y. Zerbo (2003, p. 117) méritent encore d'être rappelés : « Nous avons changé la colonisation en coopération parce que l'objet de la colonisation qui était de créer pour la métropole des zones d'influences politico-économiques et d'assurer le rayonnement de la civilisation métropolitaine était sauvegardé par la coopération ».

Dans la tempête et la nuit, à l'instigation des panafricanistes et activistes convaincus, sous l'influence de la Russie qui étend son empire et sous les applaudissements des activistes, la seconde vague de la décolonisation monte. Çà et là, des populations harcelées par les nécessités de la survie et incitées par des activistes se réveillent. Les incidents diplomatiques se multiplient et les putschs considérés comme anti-impérialistes sont bruyamment applaudis. En fait, cette nouvelle vague est désormais prise en charge par un populisme qui profite au maximum des réseaux sociaux et de la conjoncture sécuritaire et internationale. Elle bénéficie beaucoup d'un sentiment anti-français que J. Guiffard s'efforce d'expliquer dans <https://www.institutmontaigne.org> :

Sur un sujet aussi politique et immatériel, il est bien difficile de se faire une idée précise de la réalité du phénomène. **La relation historique de la France avec l'Afrique de l'Ouest la positionne en première ligne** face à des populations qui subissent soit une forte dégradation sécuritaire, soit d'importantes inégalités ou de développement. Sa présence politique et économique centrale fait d'elle un épouvantail : **ses erreurs historiques la rendent vulnérable aux attaques et ses adversaires l'ont bien compris** (sic).

Pour sa part, A. Mbembé avait expliqué ainsi ce sentiment anti-français sur les ondes de la radio BBC, le 21 mai 2021 in <https://www.bbc.com/afrique/region-56971100> :

Il s'est aggravé à l'occasion du conflit ivoirien puis la guerre en Libye qui a provoqué la déstabilisation de toute la région

saharo-sahélienne. Les autres différents portent sur le franc CFA, les interventions militaires à répétition, le soutien aux tyrans et tout ce qui touche à la question migratoire principalement nourrit le sentiment anti-français sur le continent et empêche des deux côtés que nous puissions profiter des choses qui nous ont uni dans le passé et nous unissent encore aujourd'hui et qui ne nous sont pas négatives (sic).

Mais les manifestations qui ponctuent la seconde vague de décolonisation gagneraient à être mieux organisées, théorisées et structurées pour être efficaces, c'est-à-dire mettre définitivement fin à la colonisation et ouvrir l'ère des partenariats qui soient vraiment profitables mutuellement, comme en rêvent légitimement les fils et filles de l'Afrique. Les activistes et les putschistes s'en font les chantres. Guidée par les intérêts, la politique internationale offre en fait peu de place à la charité à laquelle pourtant croient naïvement beaucoup d'Africain(e)s. Mais empêcher la vague renaissante de la décolonisation de s'évaporer comme une simple saute d'humeur n'est pas facile dans un contexte où, par exemple, l'analphabétisme rend difficile le débat politique et alimente d'un côté l'indifférence et de l'autre l'extrémisme. On trouve une telle idée chez S.P. Ouattara, (2020, p. 85) :

Des citoyens qui, en grande majorité, sont peu instruits et peu formés aux disciplines de l'esprit et qui politiquement s'inscrivent spontanément dans la logique de leurs intérêts immédiats, obéissent à ce qui est matériellement avantageux pour eux. Ce ne sont pas les qualités intrinsèques, le projet de société et les idées de celui qui prétend les diriger qui les intéressent. Ce qui les intéresse, ce n'est pas tant le partage des idées et des valeurs que la production et le partage des biens matériels. Cela se comprend d'autant plus qu'ils sont sous la pression des besoins de survie.

Pour cet auteur burkinabè, le débat politique vrai doit se faire sous la forme de dialogue et « s'il y a un besoin de dialogue,

c'est parce que la politique a affaire à la gestion d'êtres passionnés et violents (...) parce que (...) il y a toujours une part obscure dans [le] discours [politique] qui ne relève pas de la raison mais de la passion » selon S.P. Ouattara (2020, p. 86). S'il est empreint de vérité et de respect, le dialogue peut permettre de mettre également fin au paternalisme, à l'arrogance et à « l'incapacité des autorités françaises à s'adapter à l'évolution des sociétés africaines du XXI^e siècle » selon R. Banégas, R. Marchal, J. Meinon (2007, p. 11). En effet, comme François Mitterrand en son temps, les dirigeants français continuent de voir « l'Afrique sous l'angle des zones d'influence, de la Francophonie et de la politique de puissance de la France », selon les mots de R. Banégas, R. Marchal et de J. Meinon (2007, p. 10). C'est tout cela qui, justement, fait qu'en Afrique, la politique française « est de plus en plus contestée par les jeunes générations, parce qu'elle reproduit de vieilles pratiques bilatérales là où l'on attendait un abandon définitif du legs colonial » (R. Banégas, R. Marchal, J. Meinon, 2007, pp. 11-12). La décolonisation de ce continent est une nécessité : c'est même le grand enjeu du XXI^e siècle. À cet effet, les Africain(e)s gagneraient à s'inspirer des penseurs comme A. Mbembé, S. P. Ouattara et J. Rawls.

2. Éclairage philosophique sur la seconde vague de décolonisation

La décolonisation de l'Afrique est de nouveau en marche. Mais pour aller loin, elle a besoin d'orientations théoriques. Dans ce contexte, peuvent servir de balises les idées du camerounais Achille Mbembé qui, puisant aux sources de l'histoire et de la science politique, critique la « raison nègre » et veut aider le continent à sortir de sa « grande nuit » de la domination et du sous-développement, ainsi que celles du burkinabè Saïdou Pierre Ouattara qui, dans ses méditations philosophiques, s'est fait le chantre du « patriotisme éclairé ». Les combattants

africains de la décolonisation n'évoluant pas dans une tour d'ivoire, une lumière venue d'ailleurs peut être utile pour ouvrir le débat à universel : c'est le cas du libéralisme politique de John Rawls qui met en valeur la « raison publique » et le « consensus par recouplement ».

2.1. Attention à la « raison nègre » si l'on veut « sortir de la grande nuit » !

Penseur de la postcolonie, Achille Mbembé envisage la décolonisation comme une sortie de « la grande nuit » de la raison. C'est pourquoi, il a titré son « essai sur l'Afrique décolonisée » : *Sortir de la grande nuit*. L'ouvrage a été en 2010. La sortie de la nuit dont il y est question passe par une *Critique de la raison nègre* : c'est du reste le titre d'un autre ouvrage publié trois ans plus tard par le même auteur. Pour l'Afrique, « le moment est arrivé de finalement commencer-de-soi-même, et pendant que l'Europe se fourvoie, prise par le malaise de ne pas savoir où elle en est dans et avec le monde, de prendre base et de fonder quelque chose d'absolument neuf (...) » selon A. Mbembé (2015, p. 18). Un tel commencement doit être une œuvre de la raison qui transcende, ordonne et discipline l'émotion. À cet effet, l'auteur invite à se méfier de la « raison nègre » qu'il définit ainsi :

Par ce terme ambigu et polémique, l'on entend désigner plusieurs choses à la fois : des figures du savoir ; un modèle d'extraction et de déprédation ; un paradigme de l'assujettissement et des modalités de son dépassement ; et finalement un complexe psycho-onirique. Cette sorte de grande cage, à la vérité réseau complexe de dédoublements, d'incertitudes et d'équivoques, a pour châssis la race (A. Mbembé, 2015, p. 24).

A. Mbembé (2015, p. 50) précise qu'« au premier abord, la raison nègre consiste donc en une somme de voix, d'énoncés et de discours, de savoirs, de commentaires et sottises » concernant

l’Afrique et les Africain(e)s. Loin de désigner la faculté de penser des Nègres, « l’expression ‘raison nègre’ fait signe à l’ensemble des délibérations concernant la distinction entre l’impulsion de l’animal et la *ratio* de l’homme (...) » selon A. Mbembé (2015, p. 55). C’est au fond une somme de préjugés sciemment ou inconsciemment accumulés au fil des siècles pour devenir aujourd’hui des instruments à prétention scientifique, utilisés pour dominer le monde noir. Cela n’est pas étonnant si l’on en croit A. Mbembé (2015, p. 56) qui soutient que « deuxièmement, cette expression renvoie aux technologies (lois, règlements, rituels) que l’on déploie et aux dispositifs que l’on met en place dans le but de soumettre l’animalité au calcul ». Finalement, intériorisée par les Africains eux-mêmes, c’est la « raison nègre » qui a légitimé *a posteriori* la traite négrière, la colonisation et permet encore au néocolonialisme de prospérer. Vaincu(e)s par la ruse et les armes, exploité(e)s et humilié(e)s, habité(e)s par un complexe d’infériorité renforcé qui est par le désir mimétique, les Noir(e)s ont fini comme par se disposer à être dominé(e)s et exploité(e)s par les maîtres d’hier et d’aujourd’hui. En fait, selon A. Mbembé (2015, p. 51), la raison nègre qui favorise tout cela « n’est pas qu’un système de récits et discours à prétention savante. Elle est également un réservoir dans lequel l’arithmétique de la domination de race puise ses justifications ».

Dans le contexte de cette domination mortifère qui dure et qui se « justifie » ainsi, nous pouvons comprendre avec A. Mbembé (2015, p. 240) la violence de la révolte du colonisé sans jamais la partager, encore moins l’encourager : « Il s’agit [...] bel et bien de *donner* la mort à celui qui avait pris l’habitude de ne jamais la recevoir, mais toujours d’y soumettre autrui, sans réserve et sans contrepartie ». Le refus de cette violence dans l’actuelle vague de la décolonisation doit être absolue. En effet, la violence appelle la violence. Ce n’est pas la main levée qui mettra fin au cercle vicieux de la violence, mais celle qui refuse

d'être levée et qui interpelle le bourreau par la parole ou le comportement. La paix qui stabilise la cité est fondamentalement une œuvre de la raison qui inquiète la conscience du bourreau et lui fait découvrir que le visage et le regard de la victime le supplient de ne pas lui faire du mal, mais de lui venir plutôt en aide selon E. Levinas (1982, pp. 87-107). Le refus de la violence s'explique en outre par le fait que les Africain(e)s ne sont pas que des victimes. Ils et elles sont parfois complices des malheurs qui les ont frappé(e)s. Ils et elles sont complices, à certain niveau, de la traite négrière de laquelle certains d'entre eux tiraient des profits jusqu'à se trouver vendus à leur tour. De même, la colonisation a également eu ses valets locaux qui l'ont servie avec une générosité mêlée d'intérêts. Sûr de cela, A. Mbembé (2013, p. 12) soutient que « la colonisation fut, à bien des égards, une coproduction des colons et des colonisés. Ensemble, mais à des positions différentes, ils forgèrent un passé. Mais avoir un passé en commun ne signifie pas nécessairement l'avoir en partage ». Évoquant la responsabilité de l'Afrique dans ses propres malheurs, A. Kabou, (1991, p. 12) ironisait : « L'Afrique ne peut qu'être victime : la traite négrière, la colonisation, l'apartheid, la détérioration des termes de l'échange, la dette sont là pour situer indubitablement l'essentiel des responsabilités hors d'Afrique ». Enfin, portant un regard général sur l'Afrique, l'historien J. Ki-Zerbo (2003, p. 152) a confirmé en ces termes la complicité des Africains dans les malheurs du continent : « l'Afrique a participé à son propre déclin puisque des groupes sociaux africains ont aidé à exploiter l'Afrique ».

Face à cette complicité des fils et filles du continent, A. Mbembé (2015, p. 255) estime désormais qu'« une double démarche est nécessaire. D'un côté, il faut sortir de tout statut victimaire. De l'autre, il faut rompre avec la 'bonne conscience' et le déni de responsabilité ». Cette démarche n'est possible que pour ceux et celles qui sont capables de relire sereinement et courageusement

l'histoire à la lumière de la raison. Sans cette lumière qui éclaire les méandres de l'histoire, il est à craindre que nous ne puissions jamais solder le passé de l'esclavage et de la colonisation et ouvrir des chemins nouveaux. A. Mbembé (2015, p. 254) conseille alors de

travailler avec et contre le passé de telle manière que celui-ci puisse ouvrir sur un futur que l'on peut partager en toute égale dignité. Cette question de la production, à partir de la critique du passé, d'un futur indissociable d'une certaine idée de la justice, de la dignité et de l'en-commun, voilà le chemin.

Dans ce sens, se méfier de la raison nègre, c'est considérer de façon critique ce que les autres ont dit et disent que nous sommes en tant que nègres ; c'est regarder lucidement notre histoire pour se réconcilier avec elle et en tirer les leçons ; c'est encore refuser que l'émotion nous dicte les comportements du moment et les décisions concernant l'avenir. Cette méfiance qui exige que l'on s'élève au niveau de la critique constructive est possible dans un patriotisme éclairé.

2.2. Le patriotisme éclairé : défendre notre souveraineté à la lumière de la raison

Au moment où la Côte d'Ivoire était agitée par une guerre civile et que les « patriotes » avaient le vent en poupe sur le fond d'une ivoirité politiquement biaisée, le religieux Saïdou Pierre Ouattara méditait sur le patriotisme. Il en sortit en 2006 cet ouvrage publié aux éditions UCAO : *Quel chemin vers une patrie en Afrique ?* Pour ce penseur de l'éducation et de l'hospitalité qui s'intéresse également à la chose politique, « l'exercice de la raison permet au citoyen de s'écarter d'un patriotisme aveugle, de faire preuve d'un patriotisme éclairé » (S.P. Ouattara, 2006, p. 88). Dans la première partie de l'ouvrage, l'auteur fait une approche critique du concept de la « patrie » en Afrique : la patrie ne saurait se résumer seulement

en un territoire délimité par des frontières géographiques réduites souvent à celles de l'ethnie et/ou de la tribu, ni être piégée par une idéalisation abusive et objectivante (S. P. Ouattara, 2006, pp. 15-56). Dans la seconde partie (2006, pp. 57-121), l'auteur jette les bases d'une nouvelle compréhension de la patrie, « œuvre de la pensée », puis plaide clairement pour un « patriotisme éclairé » qui fasse advenir la patrie comme le lieu où tout être humain se réalise en s'appuyant sur des valeurs, comme l'intériorité, l'universalisme et l'amabilité.

Le patriotisme éclairé est en fait une théorie de la patrie fondée sur l'idée que l'essence de la patrie ne se trouve pas dans les déterminations historiques, géographiques, sociologiques, démographiques, politiques et culturelles, mais dans la raison qui, elle, se situe au-delà de ces déterminations. Ce patriotisme est encore possible sur le continent agité par le populisme en cette ère des réseaux sociaux qui font la promotion de la vérité et du mensonge à la fois. En effet, comme le fait remarquer S.P. Ouattara (2010, p. 52), « la tradition africaine n'est pas par conséquent absence de raison mais représente une raison qui n'a pas encore intégré sa propre critique, c'est-à-dire n'a pas encore cherché à faire valoir universellement ses droits ». Cette théorie invite même à les transcender en direction de l'universel. Le patriotisme éclairé se construit grâce à la raison qui éprouve l'émotion. Pour S. P. Ouattara (2006, p. 53), « la patrie telle qu'elle se conçoit sur le plan philosophique, est avant tout une communauté d'esprits ; elle ne se fonde pas sur une réalité extérieure à l'individu, mais sur la raison ». L'auteur refuse alors que le « déjà-là » si souvent problématique de nos patries épuise la vérité de la patrie, même si la réalité historique peut servir de point de départ pour une recherche motivée de l'idéal qui, par nature, fuit comme l'horizon mais inspire une transformation positive de ce qui est là et qui ne nous satisfait pas. Le promoteur du patriotisme éclairé convoque l'idéal et s'appuie sur lui pour jeter un regard critique et constructif sur les patries existantes. S.

P. Ouattara (2006, p. 59) développe une vision utopique de la patrie qu'il expose en ces termes :

La patrie ne représente pas seulement une réalité géographique et historique, un espace économique et culturel, mais également une utopie, un projet d'humanisation de la société. Le chemin vers la patrie, au sens de l'utopie, passe par une forme de culture particulière, la pensée, culture de la vie intérieure.

Relativement à notre contexte et à notre problématique, il faut se rappeler qu'avec la subversion de l'histoire africaine due à l'irruption occidentale, les peuples de nos États respectifs se sont désormais mis en marche, à la recherche d'une patrie qui prenne la forme d'un État-nation. Au regard de la porosité des frontières culturelles, sociales et géographiques en Afrique, cette patrie qui est censée s'identifier politiquement à l'État-nation devra transcender les espaces si clos du fait de l'histoire, de la langue et des us et coutumes. La nouvelle patrie dont l'Afrique a besoin est censée être la terre des ancêtres de tous et de chacun, l'ancêtre étant ontologiquement affranchi de l'espace et du temps et prêt à valider les alliances humaines qui apportent la paix à la communauté à laquelle il reste lié et sur laquelle il veille. En cela, S. P. Ouattara (2006, p. 20-21) a vu juste en affirmant que

la véritable patrie n'est pas derrière mais plutôt devant nous. Pour l'individu, fils de la modernité, la patrie peut en effet avoir lieu n'importe où dans le monde entier, du moment où son bonheur y est envisageable et toute patrie, au sens concret de la terre des pères, du pays natal, peut devenir finalement une sorte de terre étrangère.

Dès lors, être par exemple Ivoirien, Burkinabè, Malien, Nigérien ou Gabonais suppose désormais que l'on s'engage dans ce mouvement patriotique de construction des États-nations comme cadres de réalisation des projets individuels et collectifs de vie. Ces États-nations sont des leviers potentiels de

l'intégration africaine, si l'on sait les actionner en défiant la peur de perdre les privilèges personnels et en renonçant à l'égoïsme et au nombrilisme des micro-États.

Dans le contexte de l'Afrique contemporaine où les sociétés sont traversées par des tensions et vivent des crises multiformes, S. P. Ouattara (2006, p. 69) a par ailleurs raison de rappeler que « le sens de la patrie réside [fondamentalement] dans le désir d'une communauté autre, désir qui fait penser, qui en appelle à la pensée afin de déterminer un nouvel idéal de communauté ». Chez cet auteur, patrie et pensée vont décidément de pair : la pensée engendre la patrie et la patrie provoque, inquiète la pensée et met le penseur en route, à la recherche d'un fondement sûr pour le vivre-ensemble dans la différence. Cela est important car « les communautés multiculturelles et multireligieuses [que sont les sociétés africaines] sont précisément confrontées à ce problème du fondement commun à donner à leur existence, de la création d'un espace public où faire ensemble de la politique puisse recevoir un sens, sans tourner à l'affrontement violent » selon S. P. Ouattara (2020, pp. 84-85). L'auteur réfléchit sur le vivre-ensemble dans le cadre de ce qu'il appelle la « culture de l'hospitalité » et dont il traite sous l'angle de la philosophie de l'éducation (S. P. Ouattara, 2010). Pour cet auteur, c'est à la raison et non à nos traditions de fonder le vivre-ensemble dont les Africain(e)s ont tant besoin et qu'un patriotisme non éclairé risque de compromettre. Sur le sujet, la position de S. P. Ouattara (2006, p. 17) ne souffre pas d'ambiguïtés : « Le socle de nos traditions s'étant dérobé sous nos pieds, nous ne pouvons plus prétendre être, sans nous leurrer, des autochtones, d'authentiques habitants », jusqu'à ce que le juste usage de la raison nous introduise dans la nouvelle patrie.

Dans ces conditions, le patriotisme éclairé apparaît *in fine* comme l'instrument opératoire qui permet à l'auteur de penser le vivre-ensemble en lien avec la patrie en ce temps d'incertitudes et de remises en cause, exprimées par des

personnes qui ne semblent pas toujours bien éclairées. Or, comme l'écrit A. Camus (1947, p. 124), « la bonne volonté peut faire autant de dégâts que la méchanceté, si elle n'est pas éclairée ». Pour sa part, S. P. Ouattara, (2006, p. 91) enseigne précisément que « l'exercice de la raison (...) s'impose à chaque fois que le passé, c'est-à-dire la tradition n'éclaire plus l'avenir et que l'esprit marche alors dans les ténèbres ». Justement, le même auteur soutient que « le patriotisme éclairé naît des ténèbres. Avant que l'on ne puisse (sic) parler de patriotisme éclairé, et si on en parle, c'est qu'auparavant règne une obscurité où la lumière se fait désirer » (S. P. Ouattara, 2006, pp. 88-89). Dans « la grande nuit » de l'Afrique au cours de laquelle opèrent aussi bien les patriotes sincères que ceux instrumentalisés, l'avènement du patriotisme éclairé est une aurore qui évitera aux Africain(e)s de « succomber à la tentation d'un repli frileux sur des traditions figées en tant qu'expressions définitives de soi », alors que, nées pour répondre aux défis de l'heure, les traditions sont faites pour transmettre aux générations suivantes des acquis éprouvés, améliorés et augmentés grâce aux nouvelles expériences et aux nouveaux contacts. Selon S. P. Ouattara (2006, p. 39), un tel repli « écarterait en tout cas l'Africain du chemin qui le conduit vers la vérité de son être ». Cet être qui, il nous semble, est fondamentalement un « être-avec » (*coesse*) se décline à son tour comme un « exister-avec » (*coexister*). La patrie fait ainsi signe à la République et à l'État de droit qui garantit à chacun ses droits fondamentaux dans le vivre-ensemble. C'est encore le point de vue de S. P. Ouattara (2006, p. 93) qui écrit :

Le patriotisme éclairé [...] se fonde sur l'idée de la république, se développe et croît avec l'exercice effectif des droits exprimés par des lois garantes de la liberté et de l'égalité des citoyens. Tribalisme, népotisme, régionalisme et autres formes de *culte de la famille* plus ou moins élargie, continuent de perpétuer en Afrique un patriotisme instinctif.

Dans un rationalisme politique, S. P. Ouattara (2006, p. 91) prend le soin d'avertir que « face au monde nouveau des valeurs républicaines, la tradition ne suffit plus pour comprendre ce qu'il faut faire ». Selon cette ligne de pensée, le patriotisme éclairé ne peut accepter que les traditions d'une famille ou d'un peuple, fût-il majoritaire, ne peut régler le vivre-ensemble dans l'État moderne. Dans la diversité qui les caractérise, les citoyens doivent mobiliser la raison de sorte à ne pas vouloir se contenter de résoudre les problèmes d'aujourd'hui avec les solutions d'hier, en idéalisant et en figeant des expériences particulières dans un monde qui évolue. Mais parce que les citoyens poursuivent des intérêts divergents et souvent contradictoires, il importe de veiller à la stabilité politique de la nouvelle patrie, œuvre de la raison. En cela, le libéralisme politique de John Rawls s'annonce utile pour construire une patrie qui dure.

2.3. Le libéralisme politique : construire une patrie qui dure

Promoteur de la théorie de la justice comme équité, J. Rawls encore appelé le Maître de Harvard est un grand chantre du libéralisme politique. Faite de deux principes (le principe des libertés égales et le principe des inégalités justes), sa théorie insiste sur la raison publique et le consensus par recoupement. Ce libéralisme que l'on pourrait désormais appeler le rawlsisme, suppose le pluralisme que J. Rawls voudrait raisonnable. C'est un pluralisme de doctrines elles-mêmes raisonnables partagées par des citoyen(ne)s raisonnables. Les citoyen(ne)s n'adhèrent pas aux mêmes doctrines englobantes ; ils et elles ont des opinions différentes et parfois opposées, alors même qu'ils et elles sont amené(ne)s à vivre ensemble. Mais comme le rappelle C. Audard (2019, p. 423), « la marque d'une société libre est que les désaccords n'y sont pas nécessairement négatifs, mais peuvent être raisonnables. Le pluralisme est corollaire de la raison humaine libre et les ennemis du pluralisme sont les ennemis de la liberté ».

Pour harmoniser leurs points de vue et prendre des décisions qui vont dans le sens de l'intérêt de tou(te)s et de chacun(e), les citoyen(ne)s ont intérêt à recourir à la raison publique. Comme le précise J. Rawls (2006, p. 160), « l'idée de raison publique spécifie au niveau fondamental les valeurs morales et politiques essentielles qui doivent déterminer la relation d'un gouvernement démocratique constitutionnel avec ses citoyens ainsi que les rapports mutuels de ceux-ci ». En son contenu, cette raison publique porte sur « les principes et les valeurs de la famille des conceptions politiques libérales de la justice » selon J. Rawls (2006, p. 172). Elles sont indépendantes des doctrines englobantes (ou compréhensives) et s'appliquent aux institutions politiques et sociales. Autrement dit, le contenu de la raison publique est fait, d'une part, de principes substantiels (principes de justice) accompagnés des valeurs correspondantes de la justice politique. D'autre part, la raison publique comporte des directives (principes de raisonnement et mode d'établissement de la preuve) qui permettent de vérifier l'application effective des principes substantiels et de formuler les programmes d'action et les lois. En outre, parler de la raison publique, c'est évoquer cinq choses à la fois selon l'auteur de *Paix et démocratie* : les questions politiques fondamentales, les acteurs (dirigeants politiques et candidats aux postes publics), le contenu de cette raison, l'application du contenu dans l'élaboration des normes et le critère de réciprocité entre citoyens selon J. Rawls (2006, p. 161). Dans le même ordre d'idées, J. Rawls (2006, p. 161) précise même dans quel sens la raison peut être considérée comme publique :

(...) cette raison est publique de trois manières : en tant que raison des citoyens libres et égaux, elle est la raison du public ; son objet est le bien public sur les questions de justice politique fondamentale, qui relèvent de deux catégories, les questions constitutionnelles essentielles et les questions de justice fondamentale ; sa nature et son contenu sont publics, et s'expriment dans le raisonnement public.

C'est grâce à la raison publique que les citoyen(ne)s résolvent les problèmes nouveaux qui se posent à eux et à elles dans un esprit plus ou moins consensuel. Dans sa mise en œuvre, cette raison peut prendre une forme institutionnelle chargée de dirimer les débats citoyens. C'est ainsi que la Cour Suprême étatsunienne apparaît aux yeux de J. Rawls (1995, pp. 280-290) comme une illustration de cette raison. Et l'auteur de s'expliquer ainsi :

Dire que la Cour est l'exemple de la raison publique veut également dire qu'il revient aux juges d'essayer de développer et d'exprimer dans leurs opinions raisonnées la meilleure interprétation possible de la constitution en utilisant leur connaissance de ce qu'exigent la constitution et les précédents constitutionnels. Ici, la meilleure interprétation est celle qui correspond le mieux à cet ensemble pertinent de matériaux constitutionnels et qui le justifie dans les termes de la conception politique de la justice ou d'une variante raisonnable de celle-ci (J. Rawls, 1995, p. 285).

Pour ce représentant du libéralisme politique, « la raison publique est caractéristique d'un peuple démocratique. C'est la raison de ses citoyens, de ceux qui partagent le statut de la citoyenneté égale » selon J. Rawls (1995, p. 259). L'intérêt de cette raison publique, c'est non seulement de rappeler l'importance de la liberté sous ses différentes formes, mais encore d'indiquer le mécanisme qui évite aux libertés individuelles de devenir problématiques pour le vivre-ensemble. Par peur de la contradiction par exemple, les régimes autoritaires et semi-autoritaires qui pullulent sur le continent africain se méfient du pluralisme et finissent par museler le peuple. Au Burkina Faso par exemple, le Mouvement Patriotique pour Sauvegarde et la Restauration (MPSR) a rétabli la Constitution qu'il avait illégalement suspendue. Mais il a pratiquement interdit les activités des partis politiques, peut-être par peur des opinions contraires et potentiellement démobilisatrices. Le

discours officiel ou autorisé y devient la parole d'évangile alors que c'est souvent le point de vue de ceux qui dirigent et parfois au service de leurs intérêts. De même, la montée de l'extrémisme violent et la peur de la radicalisation conduisent à biaiser avec les libertés de pensée, de parole et même de mouvement. Ces libertés relèvent du premier principe rawlsien qui revêt une priorité absolue : elles ne se marchandent pas. Le marchandage dans ce domaine rendrait la nuit plus épaisse puisqu'il ouvrirait la voie à l'arbitraire qui favorise ceux qu'on pourrait appeler les « idiots utiles ».

Les dirigeants des régimes autoritaires ou semi-autoritaires ont des raisons de se méfier de la liberté de leurs concitoyens. Mais cette méfiance et les actions qui la corroborent sont inacceptables. En effet, comme le soutenait R. Descartes (1987, pp. 1-2), « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » et « la puissance de bien juger, et de distinguer le vrai d'avec le faux (...) est naturellement égale en tous les hommes ». Ce grand penseur du rationalisme fait remarquer immédiatement que ce qui pose un problème, c'est le bon usage de cette raison si égale. Pour résoudre ce problème, il faut alors une méthode et des principes qui dirigent l'esprit. Sur le terrain politique, ce que J. Rawls appelle « raison publique » balise justement les chemins de l'esprit et le prévient de l'égarement. Au lieu de vouloir limiter la liberté de penser rationnellement et raisonnablement ou, du moins, d'en partager les fruits dans l'espace public, les gouvernants se doivent plutôt de compter sur chaque citoyen(ne) : guidé(e) par son sens de la justice et sa conception du bien, il ou elle peut faire un bon usage de sa raison en se conformant aux deux principes de la justice. Ainsi, il ou elle raisonnera « en vue de l'avantage mutuel » (J. Rawls, 2009, p. 30) et veillera ainsi à l'intérêt supérieur de la nation, de peur de scier ou de laisser scier la branche sur laquelle il ou elle est assis(e).

En fait, le salut de nos sociétés marquées par l'instabilité repose sur un capital de confiance à consolider et à monnayer. La méfiance ne peut être une garantie de sécurité. Dans le libéralisme politique rawlsien, le capital de confiance est lié au contrat social et se fonde sur le recours à la « position originelle » dont parle J. Rawls (2008, pp. 117-121). Dans cette position, les partenaires sont placés derrière un « voile d'ignorance » qui est censé les priver d'un certain nombre d'informations qui, selon J. Rawls (2008, pp. 124-129), pourraient affecter négativement leurs décisions et choix. Prises ensemble, ces métaphores enseignent ceci : afin qu'une société fonctionne correctement pour le bien de tous ses membres, les décisions doivent toujours être prises dans les meilleures conditions d'objectivité et d'impartialité de sorte que celui ou celle qui est le (la) moins advantagé(e) par l'application d'une décision ne soit pas perdant(e). Or, celui ou celle qui est conscient de ne pas perdre dans une affaire commune voit sa confiance se renforcer ; il ou elle devient plus serein(e). Cela rappelle l'importance que le théoricien de la justice comme équité accorde au caractère raisonnable des pensées, décisions et actions. Ce qui est raisonnable est rassurant. Cela est intéressant pour les sociétés africaines qui se réveillent, qui parlent désormais de partenariats gagnants-gagnants et qui deviennent plus sensibles à la question de la justice sociale.

Cette nécessaire confiance trouve son fondement sûr dans ce que le Maître de Harvard a nommé le « consensus par recoupement » (*Overlapping consensus*) et considère comme une idée fondamentale. Il s'agit en fait d'un accord qui résulte du filtrage et de la composition d'éléments rationnels et raisonnables issues des différentes doctrines compréhensives (morales, philosophiques, religieuses) qui agitent la société. Mais cet accord est tel qu'il transcende ces doctrines dont, du reste, il devient indépendant. Mieux, une fois réalisé, le consensus par recoupement devient également le repère à partir duquel chaque

citoyen apprécie ces doctrines ainsi que les principes constitutionnels. La stabilité de la société dépend de cette idée fondamentale. Après avoir défini les principes de la justice qui sont censés régir une telle société, J. Rawls (1995, p. 171) prône le consensus par recoupement pour répondre à cette question : « comment la société démocratique bien ordonnée par la théorie de la justice comme équité peut établir et préserver son unité et sa stabilité, étant donné le pluralisme raisonnable qui le caractérise ? » L'idée de ce consensus permet à J. Rawls (1993, pp. 247-248) de résoudre également le problème du pluralisme et de le reconnaître en ces termes :

L'idée d'un consensus par recoupement doit nous permettre de comprendre comment un régime constitutionnel, caractérisé par le fait du pluralisme, pourrait assurer, malgré des divisions profondes et grâce à la reconnaissance publique d'une conception politique raisonnable de la justice, la stabilité et l'unité sociales.

En fait, c'est sur la base du consensus par recoupement qui fait appel au contrat social comme processus de décision (position originelle, voile d'ignorance) que fleurit la raison publique. Elle permet à la société politique de fonctionner et d'agir dans la confiance et l'intérêt de tous et de toutes. À cet intérêt, appartiennent le respect des libertés et la souveraineté de l'Afrique et des États africains. Mais comment parvenir concrètement à cette souveraineté ?

3. Afin que la souveraineté soit effective en Afrique

Beaucoup de mouvements qui secouent l'Afrique sont la manifestation du tremblement qui secoue la terre de la « raison nègre » dans cette « grande nuit » que le « patriotisme éclairé » est censé chasser. Ces mouvements traduisent une soif de liberté et de souveraineté. Mais les protagonistes ne prennent pas toujours les bonnes décisions et ne disposent pas des moyens

qu'il faut pour apaiser cette soif. Dans ce sens et pour la satisfaction de l'aspiration africaine à la souveraineté, sont dignes d'intérêt l'afropolitanisme de A. Mbembé, le panafricanisme éclairé inspiré de S. P. Ouattara et la démocratie constitutionnelle de J. Rawls.

3.1. Promouvoir l'afropolitanisme à la suite d'Achille Mbembé

Depuis la fin du siècle dernier, alors que la mondialisation fonctionne en plein régime, on a vu les peuples se refermer progressivement à l'intérieur de leurs frontières respectives, tant à cause de la succession des crises économiques qui ont réveillé l'égoïsme que de la montée des populismes souverainistes qui défendent les intérêts nationaux dans l'oubli de l'histoire et la haine de l'autre. Dans ces dernières années, la pandémie de la COVID-19 a également contribué au repli des peuples sur eux-mêmes. Ainsi, la Méditerranée et le désert du Sahara sont devenus des cimetières géants. De même, certains centres de détention ou de rétention des migrants sur les deux rives de la Méditerranée sont désormais comme des prisons pour ceux et celles qui osent vouloir se rendre en Europe. En Afrique, la pandémie de la COVID-19 relève pratiquement du passé, mais certaines frontières nationales sont restées longtemps fermées, officiellement. Les voyageurs qui vont et viennent à travers ces frontières fermées étaient à la merci des passeurs véreux et des garde-frontières complices. À cause des effets des crises socioéconomiques et du terrorisme, les individus tendent également à fermer leur cœur et à se refermer sur eux-mêmes dans l'égoïsme et la méfiance. Face à cette situation, l'Afrique ne saurait trouver la solution seulement dans sa culture plurielle qui, malgré sa légendaire hospitalité, reste marquée par un égoïsme de groupe. Cet égoïsme s'exprime dans la préférence accordée aux réseaux de la parenté étendue au village, à l'ethnie et parfois au pays. Du reste, les cultures africaines sont d'une certaine manière caractérisées par la peur de l'étranger. Celui-ci

est certes accueilli et choyé, mais c'est dans la crainte qu'il ne soit l'incarnation de quelque esprit venu mettre ses hôtes à l'épreuve.

Dans ce contexte qui voit les États et les citoyens se barricader, A. Mbembé (2013, p. 232) propose l'afropolitanisme présenté en ces termes :

L'afropolitanisme est une stylistique et une politique, une esthétique et une certaine poésie du monde. C'est une manière d'être au monde qui refuse, par principe une identité victimaire – ce qui ne signifie pas qu'elle n'est pas consciente des injustices et de la violence que la loi du monde a infligé à ce continent et à ses gens. C'est également une prise de position politique par rapport à la nation, à la race et à la question de la différence en général.

En dépit de sa connotation trop raciale et de son caractère élitiste dénoncée par P. Awondo (2014, pp. 114-118), l'afropolitanisme a le mérite d'éveiller davantage les Africain(e)s « aux figures du multiple (y compris le multiple racial) qui sont constitutives de ses histoires particulières, [et] décliner le continent sur le seul mode de la solidarité nègre devient intenable » (A. Mbembé, 2013, p. 232). L'afropolitanisme permettra aux Africain(e)s de comprendre qu'au-delà du village de chacun(e), ce n'est pas l'immensité de la brousse et que les personnes qui ne partagent pas leur langue ne sont pas des sauvages sans parole, qui se contentent de bégayer, comme le pensent les Dagara par exemple. L'afropolitanisme attire l'attention sur le fait que l'histoire qui porte les individus et les collectivités est toujours plus complexe qu'elle ne paraît. Par exemple, elle n'est pas que tissée de fils pourris dont la rupture libérerait heureusement l'autre ; elle comporte également des fils nécessaires pour tisser un avenir décomplexé, ouvert et heureux.

Dans les rapports Nord-Sud, l'afropolitanisme plaide pour que l'on valorise davantage ce qui nous lie au lieu de solidifier les

différences en oppositions. En effet, comme le soutient A. Mbembé (2013, p. 228), « ce n'est [...] pas seulement qu'il y a une partie de l'histoire africaine se trouvant ailleurs, hors d'Afrique : il y a également une histoire du reste du monde dont les Nègres sont, par la force des choses, les acteurs et dépositaires ». C'est une façon de dire que tous les peuples sont frères et qu'il importe de célébrer cette fraternité parée des différences à la manière de l'arc-en-ciel. Cette fraternité à consolider et à améliorer sera belle de la combinaison non seulement des différences reconnues et améliorées mais encore des intérêts promus intelligemment et défendus dans la justice. C'est pourquoi, A. Mbembé (2013, p. 229) fait l'éloge de son afropolitanisme en ces termes :

La conscience de cette imbrication de l'ici et de l'ailleurs et vice versa, cette relativisation des racines et des appartenances primaires et cette manière d'embrasser, en toute connaissance de cause, l'étrange, l'étranger et le lointain, cette capacité de reconnaître sa face dans le visage de l'étranger et de valoriser les traces du lointain dans le proche, de domestiquer l'in-familier, de travailler avec ce qui a tout l'air des contraires – c'est cette sensibilité culturelle, historique et esthétique qu'indique bien le terme « afropolitanisme ».

Ce concept qui invite à l'ouverture, attire l'attention sur le fait que nous sommes tous et toutes des êtres historiques, itinérants, provisoirement sédentaires et potentiellement nomades. L'Homme est fondamentalement un sédentaire qui s'en va et un nomade qui s'installe : il va et vient au gré de ses intérêts. Par exemple, il préfère tenter l'impossible migration au risque de sa vie que de mourir de faim dans la sédentarité. Ce phénomène de la mobilité intéressée qui caractérise l'être humain s'inscrit dans ce A. Mbembé (2006, p. 11) appelle la circulation des mondes :

Vu d'Afrique, le phénomène de la circulation des mondes a au moins deux faces : celle de la dispersion que je viens

d'évoquer, et celle de l'immersion. Historiquement, la dispersion des populations et des cultures ne fut pas seulement le fait d'étrangers venant s'implanter chez nous. En fait, l'histoire précoloniale des sociétés africaines fut, de bout en bout, une histoire de gens sans cesse en mouvement à travers l'ensemble du continent. C'est une histoire de cultures en collision, pris dans le maelström des guerres, des invasions, des migrations, des mariages mixtes, de religions diverses que l'on fait siennes, de techniques que l'on échange, et de marchandises que l'on colporte. L'histoire culturelle du continent ne se comprend guère hors du paradigme de l'itinérance, de la mobilité et du déplacement.

Cette itinérance est à saisir comme une chance qui invite les peuples à s'ouvrir les uns aux autres sans peur et dans le respect des différences. La différence qui bouleverse donne l'occasion à chacun(e) de pouvoir s'inquiéter au sujet de sa façon d'habiter le monde avec l'autre et de devenir meilleur grâce à l'habiter-avec-l'autre.

En somme, malgré le côté élitiste de l'afropolitanisme et sa trop grande insistance sur la race, le concept a le mérite d'enseigner que la conquête de la souveraineté ne nécessite pas le rejet et la haine de l'autre. Au contraire, elle doit se faire dans l'ouverture à l'autre et le respect des différences dans un monde multiculturel en train de devenir multipolaire. Malgré le mal que l'autre a pu faire, on aura toujours besoin de lui, tôt ou tard. On a le droit de modifier la nature et les objectifs de notre relation mutuelle, mais pas de la briser. La crise actuelle entre l'Afrique et les anciennes puissances coloniales participe d'une lutte de repositionnement qui passe par la reconnaissance de chaque partie dans ce qu'elle est désormais, dans ce qu'elle a et dans ce qu'elle peut, d'abord pour lui-même, puis pour les autres. Mais pour que l'ouverture de l'Afrique ne devienne pas un piège qui se referme sur ses efforts de conquête de la souveraineté, elle doit être complétée par l'unité qui se construit dans la lumière de la raison.

3.2. Mettre en œuvre un panafricanisme éclairé

Parler de panafricanisme n'est pas nouveau puisque ce mouvement remonte pratiquement au début du siècle dernier. Portés par des intellectuels de la diaspora et des acteurs politiques qui se battaient pour les indépendances, ce mouvement idéologique et politique prônait l'unité du continent et défendait la souveraineté des futurs États africains, dans l'espoir qu'avec le temps se mette en place un État panafricain, fédéral ou confédéral. Le panafricanisme a été très tôt traversé par deux courants au moins : l'un prône l'unité politique du continent sous la forme d'un État unitaire ou fédéral ; l'autre prend acte des frontières et voudrait prendre la forme d'une communauté d'États souverains agissant dans la solidarité. Quelles que soient ses divergences internes, le panafricanisme soutient une intégration africaine qui, par réalisme politique, repose sur les organisations sous-régionales et respecte pour le moment les frontières.

Parmi les théoriciens et les défenseurs du panafricanisme, il y a Henri Sylvester Williams (1869-1911), William Edward Burghardt (W.E.B.) Du Bois (1868-1963), Kwame Nkrumah (1909-1972), Thomas Sankara (1949-1987), Julius Nyerere (1922-1999), Joseph Ki-Zerbo (1922-2006). Avec la seconde vague de décolonisation, l'on assiste à une montée en puissance d'une nouvelle génération de panafricanistes qu'il faudrait appeler des néo-panafricanistes. Ceux-ci n'ont pas subi la colonisation ; ils ont hérité d'une Afrique divisée par les frontières issues de la décolonisation des années 1960, entravée dans un néocolonialisme persistant, et minée par la lutte d'influence qui opposent les grandes puissances, chacune convoitant l'Afrique. Au nombre de ces néo-panafricanistes, l'on compte essentiellement des intellectuels et des membres de la société civile. Décomplexés, ils semblent parfois prêts à faire feu de tout bois ; ils donnent également l'impression d'idéaliser le passé précolonial du continent.

Si le rêve panafricain est beau et légitime, sa mise en œuvre n'est pas facile. En effet, comme le reconnaît S. P. Ouattara (2006, p. 61-62), « en chacun de nous existe un penchant favorable à *l'absolutisation* de la société à laquelle nous appartenons ». Ce penchant favorise les égoïsmes nationaux soutenus par des patriotismes aveugles et parfois suicidaires. En fait, « chaque communauté particulière, s'érigeant en patrie de l'humanité, persuade ses membres qu'elle incarne l'humanité tout entière ou tout au moins la forme supérieure qu'il faut aimer, admirer, dont il convient de privilégier le service » selon S. P. Ouattara (2006, p. 45). Pour être efficace dans cette seconde vague de la décolonisation, le panafricanisme a besoin d'un souffle nouveau qui renouvelle à son tour la pensée africaine. Cela est nécessaire car, selon A. Mbembé (2006, p. 9), les trois paradigmes politico-intellectuels qui ont dominé la pensée africaine pendant des décennies ne sont plus opérants : il s'agit des variantes du nationalisme anticolonial, des lectures africaines de Marx qui ont produit le socialisme africain et enfin le panafricanisme apparu comme un nationalisme africain. De ce nationalisme, A. Mbembé (2013, p. 232) écrit :

Quant au nationalisme africain, il représenta, à l'origine, une puissante utopie dont le pouvoir insurrectionnel fut sans bornes – la tentation de nous comprendre nous-mêmes, de nous tenir debout devant le monde, dans la dignité, en tant qu'être dotés d'un visage humain, simplement. Mais dès que le nationalisme se transforma en idéologie officielle d'un État devenu prédateur, il perdit tout son noyau éthique et devint un démon « qui rôde la nuit et huit la lumière du jour.

Le patriotisme éclairé de S.P. Ouattara nous permet de parler de « « panafricanisme éclairé qui retravaille les problématiques et des méthodes des années 50-60 au regard des défis de notre temps. À l'heure du populisme et du retour aux coups d'État, le panafricanisme éclairé aidera à dissiper les brouillards du sentiment, de l'émotion et du pragmatisme hasardeux et à

renforcer le sens de la responsabilité. Le poids du passé marqué par l'exploitation et les humiliations a accumulé du ressentiment chez les Africain(e)s. Et ce ressentiment n'est rien d'autre qu'une colère déguisée : il y a des blessures qui continuent de suppurer. La lumière de la raison peut contribuer à la guérison. Dans ce sens, J. Monbourquette (2009, pp. 22-23) met en garde contre un certain devoir de mémoire

[qui] revient exacerber une vieille souffrance. Le moment présent s'égrène en rancœurs inutiles ; le temps passé sans bonheur ; la joie possible des relations [...] s'estompe. L'avenir est bouché et menaçant ; plus de nouveaux liens affectifs, plus de nouveaux projets, plus de risques stimulants. La vie est restée ancrée dans le passé.

Le comportement de certaines puissances par rapport à notre continent ne peut que susciter la révolte. Si le panafricanisme fait fond sur les sentiments et les émotions, il risque pourtant de déchoir en un mouvement d'aigris. Incapables d'idées positives et constructives, ceux-ci passent le temps à ruminer la revanche et à se prélasser dans un « anti-occidentalisme » aveugle qui inscrit la victime et le bourreau dans un processus stérile et répétitif. Un tel panafricanisme est trop tourné vers le passé pour être proactif, à la mesure des défis de l'heure. Il a besoin de la lumière de la raison pour s'extirper de l'emprise des « idiots utiles », pour convertir les sentiments et les émotions en force de propositions et d'actions qui, par ailleurs, libèrent des sorciers. Le panafricanisme éclairé est utile pour briser le cycle infernal de la vengeance et créer de nouveaux modes de relations humaines. En s'ouvrant davantage à la raison, le panafricanisme fera apparaître enfin qu'il est de l'intérêt des Africain(e)s de relativiser les frontières des États dans un monde qui fonctionne sur des blocs politiques. Pour cette plus grande ouverture à la raison, S. P. Ouattara qui est philosophe de l'éducation en tant qu'héritier de saint Jean Baptiste de la Salle, patron des éducateurs, compte sur l'éducation. Il écrit dans ce sens : « Pour

étendre le royaume de la raison, l'État démocratique se doit de développer une instruction publique et créer le règne du savoir. Le savoir rend chacun libre de juger par soi-même des choses communes et rend profitable pour tous la réussite des meilleurs » (S.P. Ouattara, 2020, p. 127). En améliorant la culture politique, l'instruction contribuera à éliminer le pragmatisme hasardeux.

Ce pragmatisme qui se vit sur le mode de l'urgence et de la menace, prospère dans les raccourcis. Or, les raccourcis produisent généralement des rabougris. Tout se passe comme si la fin justifiait les moyens. On se dit qu'une fois l'urgence levée, il sera plus simple de mettre les choses en ordre. Cela serait vrai si et seulement si les choix présents ne déterminaient pas l'avenir. Ce qui est particulièrement redoutable dans ce pragmatisme, c'est le péché par omission et le risque de relations contre-nature. Parlant du péché par omission, nous pensons en fait à une certaine indifférence quant aux choses et aux événements qui, apparemment, ne concernent pas les Africains. La guerre en Ukraine en est un exemple : alors que le monde se reconfigure et que le droit international est confronté à un crime d'agression, les Africain(e)s en général et les néo-panafricanistes en particulier s'y désintéressent curieusement. Ils se plaignent contre le néocolonialisme qui les exploite en les laissant dans une indépendance relative ; mais ils ne s'inquiètent pas du sort d'un pays entier qui souffre d'une tentative d'invasion militaire. Il est même des Africain(e)s qui justifient cette agression anachronique. Pire, certains dirigeants n'hésitent pas à la soutenir. Or, la victoire de la Russie sur l'Ukraine pourrait annoncer le retour des États dans la jungle où la force fait le droit, les États puissants s'autorisant à redessiner impunément leurs frontières extérieures. Dans cette logique qui tolère l'annexion des pays plus faibles, la France pourrait par exemple rêver de reconstituer son empire colonial si elle en a, de nouveau, les moyens.

Relativement aux relations contre-nature, il est à craindre que le sentiment anti-occidental ne réunisse des acteurs aux intérêts contradictoires, comme dans une *coincidentia oppositorum* (coïncidence des opposés) qui ferait pourtant honte à Nicolas de Cues (1401-1464). Des indépendantistes comme les leaders de l'AZAWAD se sont déjà alliés à des extrémistes religieux, il y a quelques années au Nord du Mali, pour combattre l'État central. Mais une fois installés dans le pays, ces extrémistes ont pris leurs distances d'avec les indépendantistes politiques. Ils forment désormais deux camps ennemis qui, mutuellement, s'en veulent à mort. Après avoir distingué deux catégories de djihadistes (ceux de la brousse que l'État combat et ceux de la ville qui s'appuient sur les institutions de l'État pour faire avancer leur agenda obscurantiste au Burkina Faso) dans une analyse qui ne manque pas de pertinence, N. A. Barry tire la sonnette d'alarme in <https://actuburkina.net/> du 16 janvier 2023 :

Il est quasiment certain cependant, que la cohorte des « panafricanistes » avec qui se noue une alliance stratégique, sont dans l'ignorance. Avec eux c'est la réplique de la duperie comme celle nouée (à son détriment) par le mouvement AZAWAD avec AQMI au Nord du Mali dans les années 2010.

Les néo-panafricanistes qui, pour chasser les Français qui représentent l'Occident, « fricotent » avec les « djihadistes de la ville » et plus généralement avec le djihadisme, ont peut-être l'excuse de l'ignorance. En effet, seule l'ignorance pourrait expliquer que des personnes de bonne foi jouent aux « idiots utiles » en rejoignant des combattants qui vivent de ce qui ressemble des leurres et que N. A. Barry énumèrent : « 1) Négation des droits de la République, 2) Négation des libertés, 3) Refus des droits de l'homme, 4) Refus de la démocratie, 5) Refus de l'école occidentale, 6) Refus de l'Occident dont le symbole achevé est la France au Sahel, 7) Appel de Poutine (IRISSI) au secours » (<https://actuburkina.net/>). Il est à craindre

que le sentiment anti-français ne pousse certains néo-panafricanistes à coopérer avec les fondamentalistes religieux. Un tel mariage de raison ne peut que jeter, dans le terreau fertile du populisme et de l'instabilité politique, les germes d'une confrontation religieuse violente dans la Patrie des Hommes et des Femmes Intègres. Le panafricanisme éclairé qui voudrait s'inspirer de S. P. Ouattara déconseille ce comportement irresponsable porté par une vision étriquée. Comme pour donner raison au père du patriotisme éclairé, N. A. Barry conclut, en fin connaisseur du système politique burkinabè, son texte in <https://actuburkina.net/> du 16 janvier 2023 :

Une fois de plus le pire qui peut nous arriver, c'est le refus de la réflexion et du débat contradictoire. Notre société est en plein bouleversement. On peut s'en tenir aux effets et nous épuiser à les combattre. Il y aura des succès éphémères, mais rien de fondamentalement durable et structurant n'en sortira.

La lumière de la raison qui peut détourner des tentations obscurantistes et garantir une victoire durable crée un climat de confiance qui n'exclut pas la prudence. À cet effet, S.P. Ouattara (2020, p. 117) soutient qu'« il faut certes faire confiance mais une confiance qui soit éclairée, c'est-à-dire consciente et prévenue quant aux risques qu'elle prend ». Cela ne peut que profiter au sens de la responsabilité qui est si nécessaire à la conquête de la souveraineté. Être responsable, c'est répondre d'une chose, d'un fait, d'un événement et même d'une personne ou d'un groupe. Tournée vers le passé, la responsabilité nous invite à nous laisser revendiquer par ce qui s'est passé. Inscrite dans le sens de l'avenir, la responsabilité nous invite à envisager l'*à-venir* et à se porter garants des autres quant à ce qui adviendra. Malgré l'option panafricaniste qui prévaut, la souveraineté restera une vue de l'esprit si les Africain(e)s n'assument pas leur histoire ou s'ils et elles ne sont pas prêt(e)s à payer eux-mêmes la facture de leur liberté. Répondre de soi-

même et des autres doit devenir un réflexe qui nous aide à abandonner le comportement d'enfants issus d'un viol et qui veulent vivre des indemnités versées à leur mère, sans disposer du pouvoir ni de contraindre le violeur en ce qui le versement des indemnités, ni de l'éloigner. Pendant que ce criminel nargue impunément leur mère humiliée, les enfants font la fête ou se disputent les miettes reçues du bon vouloir du bourreau. À coup sûr, un cadre démocratique qui favorise vraiment la discussion permettra une prise de conscience plus facile de l'essentiel et mettra ainsi fin aux disputes contre-productives.

3.3. Construire une démocratie constitutionnelle selon John Rawls

La crise que vit l'Afrique est en partie une crise de la démocratie. Face à la situation qui se complexifie, il y a davantage de personnes qui rejettent ce système politique présenté pendant longtemps comme la panacée du siècle, alors que dans les faits, elle semble inefficace. L'urgence presse de chercher les solutions ailleurs, pour la paix et le développement. Mais tourner le dos à la démocratie, c'est visiblement faire fausse route. Par exemple, relativement à la guerre, on devrait se dire qu'elle est l'expression d'un déficit ou d'une perversion démocratique. En effet, J. Rawls (2006, pp. 59-71) a montré que depuis 1800, il n'y a jamais eu d'affrontements armés entre deux peuples démocratiques. Par rapport au développement, A. Sen (2006, pp. 35-44), Prix Nobel d'économie, soutient avec raison que, parce qu'elle valorise la discussion, la démocratie est le régime le plus apte à favoriser un développement. Au-delà de l'accumulation des biens économiques et financiers, ce développement pend en effet en charge les aspirations profondes de l'être humain, avec sa contribution responsable. Au regard de tout cela, on peut se dire que c'est par ignorance que des citoyen(ne)s épris(es) de liberté et qui se battent pour la paix et le développement, rejettent la démocratie pour motif d'inefficacité. Au fond, ce qu'ils et elles rejettent c'est ce simulacre de démocratie qui

respecte la forme mais néglige les valeurs et les principes démocratiques fondamentaux ainsi que les besoins humains.

En Afrique, le déficit démocratique est réel et alimente en partie la tempête qui donne occasion aux sorciers et aux idiots utiles de faire la fête. Mais pour parler de ce déficit, il importe de préciser ce qu'on entend par démocratie. Plus que l'étymologie selon laquelle la démocratie est le pouvoir du peuple, ce terme polysémique désigne une réalité plus complexe qu'on ne le pense. La démocratie, c'est à la fois un régime qui vit de l'élection, valorise l'alternance, s'appuie sur un certain nombre d'institutions et fonctionne selon un mécanisme précis auquel tout le monde est censé se soumettre. La démocratie, c'est également un idéal qui se nourrit des aspirations ou valeurs fondamentales des personnes et des citoyens (liberté, égalité, autres droits fondamentaux, justice, participation à la gestion de la chose publique, etc.). La démocratie, c'est enfin une idéologie qui élève au rang de l'universel une expérience particulière considérée comme réussie et qui s'efforce de l'exporter. Qu'il s'agisse de l'idéologie ou de l'idéal, la démocratie n'est pas née en Grèce. L'idéal démocratique est contemporain de l'aspiration humaine aux valeurs qui le caractérise. Il est polygénique et, comme le montre A. Sen (2006, p. 9-47), a ses origines aussi bien en Chine, en Inde, en Grèce et en Afrique. Comme idéologie, la démocratie a pris de l'ampleur dans la seconde moitié du XX^e siècle. En tout cas, la cité-Athènes n'a pas cherché à exporter son régime dans les autres cités. Le mérite de la Grèce, c'est d'avoir accouché lentement et douloureusement du premier régime démocratique que, du reste, les grands intellectuels comme Platon (1992, pp. 206-207) ne voyaient pas d'un bon œil. Sur le temps long, l'expérience démocratique grecque n'est qu'une parenthèse dans l'histoire, mais les valeurs dont Athènes a publiquement fait la promotion continuent de susciter de l'attrait.

Fort de cette compréhension, on peut se demander désormais en quoi consiste la crise démocratique qui secoue le XXI^e siècle commençant et affecte l'Afrique. Cette crise résulte du succès même de la démocratie qui s'est universalisée au point que presque tous les régimes deviennent démocratiques ou prennent des apparences de la démocratie tout en se moquant parfois de ses valeurs. Pour être bien vus, les gouvernants doivent en effet se montrer démocratiques en organisant des élections. Mais le problème de beaucoup des régimes dits démocratiques, c'est le non-respect des principes et valeurs qu'ils sont supposés incarner. Il n'est donc pas étonnant que celui ou celle qui proteste bruyamment contre la démocratie dans la rue ne tolère pas la remise en cause de ses droits fondamentaux garantis par cette même démocratie qu'il honnit. En Occident, il y a comme une lassitude vis-à-vis de la démocratie. En Afrique, c'est surtout la gravité des crises (économique et sécuritaire) qui fait miroiter les régimes autoritaires qui semblent avoir trouvé des solutions à ces problèmes. Dans la nuit qui couvre le monde et s'épaissit en Afrique, on veut jeter le bébé et l'eau du bain.

En Afrique, la crise démocratique qui aggrave la tempête et rend la nuit plus noire procède d'une confusion et d'une inadéquation. La confusion porte sur les trois sens de la démocratie (idéal, régime et idéologie). Vu l'insistance de l'Occident sur la démocratie, on finit par la confondre avec l'idéologie qui la propage. De même, on confond l'idéal démocratique avec le régime censé l'incarner en oubliant qu'il est de la nature d'un idéal que de ne pas être réalisé : la démocratie que nous nous efforçons de construire sera toujours imparfaite puisqu'elle promouvra toujours plus ou moins d'égalité, plus ou moins de liberté, plus ou moins de prospérité économique, etc. Pour ce qui concerne l'inadéquation dont souffre la démocratie en Afrique, elle réside d'une part dans le fait que l'offre politique est souvent en déphasage avec les attentes des citoyens, et d'autre part dans un manque d'inculturation appropriative. Prenant de l'âge, usés

par la durée de leur régime et emprisonnés dans leurs richesses, les gouvernants africains ne perçoivent pas toujours correctement les attentes de la jeunesse : ils ne peuvent donc pas proposer les solutions idoines aux problèmes des citoyens en général et à ceux des jeunes en particulier. De même, au lieu d'incarner les valeurs démocratiques chantées par l'Occident en complétant et en promouvant celles qui mûrissent depuis des siècles sur le continent, ils se contentent de transplanter sous nos cieux le carcan démocratique du Couchant. Mais la crise africaine de la démocratie se présente finalement comme une crise de croissance qui sera traversée quand on aura levé les confusions et promu des systèmes démocratiques endogènes, résilients et attachés aux valeurs démocratiques : elles peuvent intéresser toute personne humaine.

Pour sortir de la crise de la démocratie en Occident et en Afrique, il faut revenir à l'idéal démocratique en tenant compte des aspirations et défis du temps et des lieux. Le problème de la contestation actuelle de la démocratie ne se résoudra pas au mieux par des aventures loin de l'idéal démocratique, mais par un approfondissement de cet idéal. A. Sen (2006, p. 38) défend la même idée : face aux carences de la démocratie électoraliste, il soutient que « ce dont nous avons besoin, c'est d'un renforcement de la démocratie et non de son affaiblissement ». Contre ceux et celles qui font de ces carences un prétexte pour rejeter la démocratie, A. Sen (2006, p. 45) insiste en affirmant que « les défauts de la démocratie exigent plus de démocratie, et non pas le moins ». Cette démocratie a pris plusieurs formes dans l'histoire, même si elles ne respectent pas toutes l'idéal démocratique : démocratie libérale, démocratie populaire, démocratie parlementaire, monarchie constitutionnelle, etc. Le théoricien du consensus par recouplement et de la raison publique a accordé sa préférence à la démocratie constitutionnelle. Le côté procédural de cette démocratie facilite les adaptations dont l'Afrique a besoin de faire. De même, les principes du

constitutionalisme démocratique rawlsien sont de nature à enraciner la démocratie en la protégeant contre les appétits égoïstes et illimités du prince régnant et des majorités qui gouvernent, ainsi que contre l'effet des circonstances et de la démagogie.

Dans sa vision de la démocratie, J. Rawls (1995, p. 280-282) a défini les cinq principes suivants : la distinction entre le pouvoir constituant du peuple et le pouvoir ordinaire du gouvernement et de l'administration, la distinction entre la loi fondamentale et la loi ordinaire, l'expression de l'idéal politique dans la constitution, la fixation des questions fondamentales dans la constitution pour les soustraire à la manipulation des gouvernants et des majorités, et enfin le partage du pouvoir ultime entre le gouvernement, le parlement et la justice. Ces principes doivent inspirer les Africain(e)s qui rêvent d'une démocratie meilleure. Par exemple, les trois premiers principes montrent que la démocratie souffre en terre africaine parce que les constitutions sont souvent élaborées comme des instruments au service du prince régnant dont les désirs peuvent servir de principes d'interprétation de la loi fondamentale. Dans ce contexte, celui qui s'empare par du pouvoir se donne le droit de modifier la constitution ou même de la soumettre à sa volonté comme au Burkina Faso où l'Acte fondamental du MPSR au pouvoir prime sur la constitution quand il y a conflit entre les deux textes.

L'Afrique en quête de souveraineté a intérêt dans la consolidation démocratique. En effet, elle la protège de la vassalisation de ses dirigeants. C'est au peuple de protéger les dirigeants qui sont ses employés mandatés. Celui ou celle qui gouverne dans la démocratie n'est qu'un serviteur ou une servante des intérêts de son peuple dont il ou elle doit du reste appliquer les orientations. Il n'est pas libre de prendre des engagements qui compromettent les intérêts du peuple. La marge de manœuvre d'un dirigeant en régime démocratique

réside dans la définition de la stratégie de mise en œuvre des règles, des orientations ainsi que dans le choix des priorités. En outre, le principe de l'alternance qui va de pair avec celui de redevabilité permet au peuple de se débarrasser pacifiquement du dirigeant qui ne sert pas ses intérêts, se prostitue ailleurs ou trahit ses promesses électorales. Enfin, parce que la démocratie valorise la participation des citoyens aux débats et à la vie de la cité, elle favorise l'adhésion au projet de société et aux actions des dirigeants légitimes. Cela contribue à sécuriser le régime puisqu'il est difficile de mettre en échec un peuple qui tient à son projet de société et protège ses dirigeants qui le servent honnêtement. Pour pouvoir s'imposer durablement à l'extérieur en tant qu'État-nation qui défend ses intérêts indépendamment de l'idéologie politique dominante dans le pays et des personnes au pouvoir, le peuple doit être maître de son destin à l'intérieur. Sans doute, seul un peuple qui est souverain dans ses frontières et auquel obéissent ses mandataires peut marquer la scène internationale sans craindre l'alternance qui, normalement, marque le fonctionnement de sa vie démocratique.

Conclusion

À la fin de cette analyse tripartite qui a présenté le contexte actuel du continent, interrogé trois penseurs et formulé des propositions pour l'accès de l'Afrique à la souveraineté, on peut dire que notre contribution a atteint ses objectifs et vérifié son hypothèse. En effet, elle a compris la crise actuelle de l'Afrique en général et de l'Afrique francophone en particulier : dans ces circonstances troubles, nous assistons à une conquête de la souveraineté par le biais d'une reprise de la lutte pour la décolonisation. L'étude a fait des propositions conséquentes pour soutenir cette lutte qui est justifiée. Au-delà des objectifs spécifiques, elle a atteint son objectif général qui était d'éclairer et de soutenir la quête africaine de souveraineté. De même, il est apparu au fil de l'analyse que cette souveraineté est

effectivement une œuvre de la raison comme le stipulait notre hypothèse de départ.

Dès lors, ces mots de M. Heidegger (1986, p. 325) sonnent juste: « La nuit du monde reste (...) à penser comme un destin qui nous advient en deçà du pessimisme et de l'optimisme. Peut-être la nuit du monde va-t-elle maintenant vers sa mi-nuit ». Autrement dit, la « grande nuit » de l'Afrique cèdera probablement la place au jour qui mettra fin à la fête des sorciers et des « idiots utiles ». C'est dans la lumière de ce jour que l'Afrique va « monter sur la scène et accomplir, pour la première fois, ce qui n'a jamais été possible auparavant. Il faudra qu'elle le fasse en ayant conscience d'ouvrir, pour elle-même et pour l'humanité, des temps nouveaux » (A. Mbembé (2013, pp. 242-243), sont ceux de la souveraineté dans l'indépendance et la prospérité. Cette prospérité qui est censée renforcer la liberté bénéficiera des efforts d'un développement démocratique et socioéconomique qui demeure un défi. En attendant, les Africain(e)s doivent encore faire face au terrorisme et au phénomène des coups d'État qui méritent une attention pensante spécifique.

Références bibliographiques

Arkhangelskaya A. (2013). Le retour de Moscou en Afrique subsaharienne ? Entre héritage soviétique, multilatéralisme et activisme politique. *Afrique contemporaine*, n.248, pp. 61-74.

Audard C. (2019). *La démocratie et la raison. Actualité de John Rawls*. Paris : Grasset & Fasquelle.

Audinet M., Limonier K. (2022). Le dispositif d'influence informationnelle de la Russie en Afrique subsaharienne francophone : un écosystème flexible et composite. *Questions de communication* n°41. [Consulté le 08/08/2023]. <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/29005>; DOI :<https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.29005>.

Awondo P. (2014). L'afropolitanisme en débat. *Politique africaine*, n° 136, pp. 105-119.

Banegas R., Marchal R., Meinon J. (2007). La fin du pacte colonial, *Politique africaine*, n.105, pp. 7-26.

Barry N. A. (2023). Terrorisme au Burkina : Deux catégorie de djihadistes s'affrontent. [Consulté le 09/02/2023]. <https://actuburkina.net/terrorisme-au-burkina-deux-categorie-de-djihadistes-saffrontent-selon-le-journaliste-newton-ahmed-barry/>

Bayart J.-F. (2006). *L'État en Afrique. La politique du ventre*. Paris : Fayard. (Collection L'Espace du politique).

Borrel T., Boukari-Yabara A., Collombat B. *et al.* (2021). *Une histoire de la Françafrique. L'empire qui ne veut pas mourir*. Paris : Seuil. (collection Points).

Camus A. (1947). *La peste*. Paris : Gallimard.

Descartes R. (1987). *Discours de la méthode*. Paris : Vrin.

Guiffard J. (2023). Le sentiment anti-français en Afrique de l'Ouest, reflet de la confrontation autoritaire contre « l'Occident collectif ». [Consulté le 08/08/2023]. <https://www.institutmontaigne.org/analyses/le-sentiment-anti-francais-en-afrique-de-louest-reflet-de-la-confrontation-autoritaire-contre>.

Hajji A., Mincke C. (2021). Idiot utile ! *Association Revue Nouvelle*, n°1 pp. 36-41.

Heidegger M. (1986). *Chemins qui ne mènent nulle part*. Traduit par Wolfgang Brokmeier. Paris : Gallimard. (Collection Tel).

Hugon P. (2007). La politique économique de la France en Afrique : la fin des rentes coloniales ? *Politique africaine*, n.105, pp. 54-69.

Kabou A. (1991). *Et si l'Afrique refusait le développement*. Paris : L'Harmattan.

Ki-Zerbo J. (2003). *À quand l'Afrique ? Entretien avec René Holenstein*. La Tour d'Aigues : L'Aube.

Levinas E. (1982). *Éthique et infini. Dialogue avec Philippe Nemo*. Paris : Fayard.

Mbembé A. (2006). Afropolitanisme, *Africultures*, n.66, pp. 9-15.

Mbembé A. (2013). *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris : La Découverte.

Mbembé A. (2015). *Critique de la raison nègre*. Paris : La Découverte.

Monbourquette J. (2009). *Comment pardonner ? Pardonner pour guérir, guérir pour pardonner*. Paris : Bayard.

Ouattara S. P. (2006). *Quel chemin vers une patrie en Afrique ?* Abidjan : UCAO.

Ouattara S. P. (2010). *La culture de l'amabilité. Comment penser autrement l'éducation en Afrique*. Paris : L'Harmattan.

Ouattara S. P. (2020). *Une Éthique de la foi, pour une manière autre de comprendre et de faire la politique*. Abidjan : UCAO.

Platon. (1992). *La République Livres I à X*. Traduit par E. Chambry. Paris : Gallimard.

Rawls J. (1993). *Justice et démocratie*. Introduction, présentation et glossaire de C. Audard. Traduit par C. Audard, P. de Lara, F. Piron et A. Tchoundnowsky. Paris : Seuil.

Rawls J. (1995). *Libéralisme politique*. Traduit par Catherine Audard. Paris : PUF/Quadrige.

Rawls J. (2006). *Paix et démocratie. Le droit des gens et la raison publique*. Traduit par B. Guillaume. Québec : Boréal.

Rawls J. (2008). *La justice comme équité : une reformulation de Théorie de la justice*. Traduit par B. Guillaume. Paris : La Découverte.

Rosny É. (de), (1981). *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala (Cameroun)*. Paris : Plon.

Sen A. (2006). *La démocratie des autres*. Traduit par M. Bégot, Paris, Payot et Rivages.

Wikipedia, « Idiot utile ». [consulté le 09/08/2023]. https://fr.wikipedia.org/wiki/Idiot_utilite.

Zerbo Y. (2003). La problématique de l'unité africaine (1958-1963). *Guerres mondiales et conflits contemporains*, n.212, pp. 113-127.