

LA PROBLÉMATIQUE DE LA DÉMOCRATIE AFRICAINNE

BIYOGHE Pamphile¹

DAO Adama²

École Normale Supérieure de Libreville et à l'université Omar Bongo (Gabon), en qualité de Maître de conférences des universités (CAMES) au département de philosophie (éthique, morale et politique).

pamphile3@yahoo.fr

Université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire).

adamakadarydao@gmail.com

Résumé :

La crise des coups d'État, qui secoue actuellement l'espace ouest-africain, pose avec acuité la problématique de la démocratie en Afrique. En effet, depuis l'échec du modèle démocratique occidental imposé à l'Afrique, l'idée d'une démocratie africaine fondée sur des valeurs et des pratiques africaines précoloniales, comme condition d'une véritable démocratisation, abonde dans la littérature politique africaine. À travers une analyse critique, cet article se propose de montrer qu'au contraire la condition d'une véritable démocratisation est la reconquête de la souveraineté des États africains. Ainsi, cette nouvelle vague de coups d'État, loin d'être la manifestation d'un recul démocratique, représentent la promesse d'une démocratisation effective en Afrique.

Mots-clés : *Démocratie, égalité, liberté, néocolonialisme et souveraineté.*

¹ **BIYOGHE Pamphile** est titulaire d'un Doctorat nouveau régime en philosophie de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Politiste, il est actuellement en service à l'École Normale Supérieure de Libreville et à l'université Omar Bongo (Gabon), en qualité de Maître de conférences des universités (CAMES) au département de philosophie (éthique, morale et politique). E-mail : pamphile3@yahoo.fr

² **DAO Adama** est titulaire d'un doctorat en philosophie de l'université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire). Sa thèse de doctorat, soutenue le 1^{er} septembre 2022 et co-dirigée par BIYOGHE Pamphile, porte sur « Les démocraties hystériques : pour une psychanalyse de la politique africaine ». E-mail : adamakadarydao@gmail.com

Abstract:

The crisis of coups d'etat, which is currently shaking the West African space, poses with acuteness the problem of democracy in Africa. Indeed, since the failure of the Western democratic model imposed on Africa, the idea of an African democracy based on pre-colonial African values and practices, as a condition for true democratization, abounds in African political literature. Through a critical analysis, this article aims to show that, on the contrary, the condition for true democratization is the reconquest of the sovereignty of African states. Thus, this new wave of coups, far from being the manifestation of democratic backsliding, represents the promise of effective democratization in Africa.

Keywords: *Democracy, equality, freedom, neo-colonialism and sovereignty.*

Introduction

La question de la démocratie en Afrique porte la marque indélébile d'un événement : le discours de La Baule³. Le caractère historique de ce discours tient au fait que ses « belles » phrases ont précocement engagé les jeunes États africains dans cette aventure de la démocratie. La conditionnalité de l'aide française relative à l'acceptation chaleureuse de la démocratie forçait la main aux chefs d'État africains d'alors, aux prises avec une longue dépression économique et une fragilisation de leur autorité. Après, plus de trois décennies, le bilan de la démocratisation des États sur le continent reste tristement mitigé. Malgré quelques succès (B. Guèye, 2009), cette injonction démocratique depuis La Baule coûte à l'Afrique sa stabilité, sa marche assurée vers son développement. Les nombreuses crises auxquelles est confrontée la quasi-totalité des pays africains sont, de près ou de loin, liées à sa situation démocratique : les violences électorales, les coups d'État, le coût

³ Le discours de La Baule a été prononcé par le président de la République française François Mitterrand, le 20 juin 1990, dans le cadre de la 16e conférence des chefs d'État d'Afrique et de France auquel étaient invités 37 pays africains et qui s'est déroulée dans la commune française de La Baule-Escoublac.

exorbitant des scrutins électoraux, la corruption, les rebellions armées...

Tous ces faits mettent en évidence une réalité : « La démocratie moderne [occidentale] laisse apparaître de véritables limites au fur et à mesure que les Noirs africains essaient de s'en accommoder » (G. Gazoa, 2006, p. 81). Face à cette désillusion déconcertante, nombre d'observateurs de la politique africaine dressent leurs points d'interrogation sur la situation de la démocratie en Afrique. Ainsi s'interroge Germain Gazoa (2006, p. 82) : « Les conflits qui n'en finissent plus ne sont-ils pas les conséquences logiques d'un système mal assumé qui a de la peine à faire corps avec les différentes sensibilités africaines ? » Dans cette même veine, questionne le célèbre journaliste camerounais Alain Foka (2023) : « Avons-nous au début de la décennie 90 mené le bon combat ? Est-ce bien de cette démocratie dont le continent a urgemment besoin ? »

Ces questions trouvent leurs réponses dans ces mots du philosophe congolais Gaston Z. Dyndo (2023, pp. 15-16) : « Après avoir expérimenté l'échec de l'emprunt de la démocratie occidentale, les Africains doivent faire une autre expérience de démocratie qui s'inspire de leur culture : la démocratie africaine. (...) Elle doit être consensuelle, conformément à la finalité du dialogue dans la tradition africaine : le consensus. » (G. Z. Dyndo, pp. 15-16) Cette idée d'une « démocratie africaine » inspirée de la culture n'est pas marginale, ni nouvelle dans l'abondante littérature consacrée à la démocratie en Afrique. Nombreux sont les auteurs qui estiment que l'échec de la greffe démocratique doit amener les Africains à trouver les clés nécessaires dans leurs cultures pour reconfigurer l'appareil démocratique. Tel est d'ailleurs l'avis de Lokengo Antshuka Ngonga (2015, p. 12) qui estime qu'« il est plus question de remuer les ressources culturelles traditionnelles africaines de la gestion consensuelle du pouvoir afin d'y puiser des éléments susceptibles de contribuer efficacement à une

renaissance démocratique authentique africaine. » Pour sa part, Michel I. Peya (2017) invite les Africains à s'inspirer de l'*Osambe* et le *Kinkonzi*, des modes de gouvernance participative pour fonder une démocratie véritablement africaine.

À tout prendre, le point commun entre les différentes propositions de construction d'une démocratie inspirée des valeurs et des pratiques africaines précoloniales peut se formuler comme suit : les sociétés africaines précoloniales étaient des sociétés démocratiques⁴ fondées sur un mécanisme de délibération, de participation, de concertation : la palabre. Comme l'écrivait à juste titre Lokengo Ngonga (2015, p. 11) : « La palabre africaine dont le but principal est de rechercher le consensus est le fondement de la philosophie politique et de la gestion du pouvoir dans les sociétés traditionnelles africaines. La démocratie africaine moderne gagnerait à s'en inspirer. » Mais, tout *argumentum ad antiquitatem* n'étant pas innocent, cette idée d'une démocratie africaine qui devrait se fonder sur des valeurs et des pratiques de l'Afrique précoloniale suscite ces interrogations : le retour aux valeurs et pratiques démocratiques de l'Afrique précoloniale est-il la condition d'une véritable démocratisation des États en Afrique ? La palabre dans les sociétés africaines précoloniales peut-elle être le fondement d'une véritable démocratie africaine ? D'ailleurs, qu'est-ce que la démocratie et quels en sont les fondements ? Quel est le sens d'une démocratie africaine ? En quoi la réinvention d'une démocratie africaine doit-elle réellement consister ? C'est autour de ces questions que s'articulera notre analyse.

L'objectif de cette réflexion est de mettre au jour le débat sur la question de la construction d'une démocratie africaine à travers une analyse critique de l'idée de « démocratie africaine » pour

⁴ On retrouve cette idée chez de nombreux auteurs et hommes politiques, comme Aimé Césaire et Nelson Mandela. Pour Césaire, les sociétés africaines précoloniales « étaient des sociétés démocratiques toujours. » (*Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1970, p. 20). Quant à Mandela, dans les sociétés précoloniales africaines, « c'était de la démocratie sous sa forme la plus pure. » (*Un long chemin vers la liberté*, Paris, Fayard, 2015, p. 170).

indiquer la condition de réinvention d'une démocratie africaine, et ce à partir d'une base documentaire constituée d'éléments bibliographiques et sitographiques.

1. Les fondements de la démocratie

Dans la préface de *La phénoménologie de l'Esprit*, Hegel (1991, p. 28) notait ceci : « Ce qui est bien connu en général, justement parce qu'il est bien connu, n'est pas connu. » Tel est le cas de la démocratie. La célèbre pensée de Lincoln selon laquelle la démocratie est « le pouvoir du peuple par le peuple et pour le peuple » s'est systématiquement érigée en définition sacrée et consacrée de la démocratie. Peut-être la beauté de cette définition empêche-t-elle plus d'un d'interroger ce vocable « peuple », qui constitue la racine du mot. Que signifie le mot « peuple » ? Dans *Le Citoyen*, Thomas Hobbes en donnait cette définition : « Le peuple est un certain corps et une certaine personne, à laquelle on peut attribuer une seule volonté, et une action propre. » Entendu comme tel, le peuple n'est pas moins, selon les mots de Niamkey Koffi (2018, p. 15), qu'« une totalité abstraite au nom et au bénéfice de laquelle le pouvoir est censé fonctionner. » Pourtant, dans la réalité, cette notion fait allusion à des hommes concrets, faits de sang, d'os et de chair. Ainsi, de façon concrète, le peuple désigne « l'ensemble de ceux [individus] qui, dans un État, jouissent des droits civils et politiques. »⁵

Or, étant donné que l'intérêt est ce qui détermine et guide l'action des hommes, il s'ensuit que la diversité des hommes implique également une adversité d'intérêts. Laquelle induit inéluctablement le conflit social, qui n'est d'ailleurs qu'un fait naturellement propre à toute société. C'est pourquoi dans l'approche définitionnelle de la démocratie, il nous faut aller plus loin. En réalité, la démocratie n'est pas plus ou moins

⁵ Dictionnaire de l'Académie française, 9^e édition.

qu' « une procédure permettant d'effectuer un arbitrage pacifique entre les intérêts collectifs antagonistes présents dans le corps social et d'élaborer des règles de vie collective, *les lois*, à partir de cet arbitrage » (E. Njoh-Mouelle et T. Michalon, p. 41). Cette définition connotative éclaire le sens de la démocratie et laisse découvrir ses fondements.

Comme on l'aura deviné, la démocratie, pour reprendre les mots de Marc-Laurent Hazoumê (1999, p. 34), « se réfère toujours au citoyen dans sa quête de se réaliser lui-même sans contrainte extérieure excessive et à sa volonté de pouvoir participer librement à l'amélioration de son environnement social ». Cette quête de la réalisation du citoyen, de l'individu, qui constitue la substantifique moelle de la démocratie, montre que ce système politique est fondé sur une certaine anthropologie, c'est-à-dire une certaine conception de l'Homme, qui l'appréhende tel qu'il est. Sur la base de cette conception, la démocratie n'entend donc pas résoudre les conflits qui sont inéluctables dans les sociétés. C'est pourquoi dans son analyse sur le processus de démocratisation dans les pays africains, Paulin Hountondji (1999, p. 67) écrivait :

D'une manière générale, il devient de plus en plus clair que la démocratisation, loin d'avoir résolu, comme par magie, tous les problèmes, fonctionne au contraire comme un révélateur des immenses problèmes politiques, économiques, sociaux, culturels et autres jusque-là inaperçus ou occultés par l'autoritarisme ambiant.

Le rôle de la démocratie consiste donc à élaborer des règles en vue de réguler les conflits d'intérêt naturellement présents dans la société. Elle apparaît ainsi, selon l'expression de Niamkey Koffi, comme « un dispositif symbolique de la gestion du conflit social » (N. Koffi, 1999, p. 5). Si la démocratie se contente de réguler le conflit social, c'est parce qu'il est judicieux et utile de procéder ainsi : laisser s'exprimer la diversité des volontés dans les limites des règles fixées. La libération des voix, selon les

normes et les règles fixées, ne constitue en rien un danger ou une menace au bon fonctionnement d'un État. Par contre, c'est leur répression qui provoque des frustrations, des exactions et constitue une voie ouverte aux troubles de tout genre. Plus dans un pays la démocratie y fonctionne mieux, plus elle échappe aux troubles politiques et sociaux. Pour ce faire, la démocratie trouve ses fondements dans certains principes caractéristiques de la nature humaine, à savoir : l'égalité et la liberté.

- *L'égalité* : certains systèmes politiques tels que la monarchie et l'aristocratie sont fondées sur un principe d'inégalité naturelle. Certains hommes sont faits pour commander et d'autres pour obéir. Ainsi Platon justifiait-il l'aristocratie à travers une classification des âmes qui assignait, selon la naissance, à chaque âme la fonction qu'elle devrait exercer (Platon, 2006, p. xxx). S'établit ainsi une hiérarchisation de la société, qui prédestine certains à la gouvernance et d'autres à l'obéissance. Pour le philosophe burkinabè Mahamadé Savadogo, l'idée de l'inégalité naturelle entre les hommes est une essentialisation dans la mesure où « la naissance de l'individu détermine sa position dans la société (...) Son destin est scellé avant même qu'il ne vienne au monde indépendamment du talent, de l'intelligence, dont il est susceptible de faire preuve » (M. Savadogo, 2000, p. 39). En revanche, dans le système démocratique, tous les individus d'une société sont égaux. Ce qui ne donne point le droit à certains de commander et à d'autres le devoir d'obéir. Les gouvernants et les gouvernés sont ainsi tous égaux et soumis aux mêmes lois. C'est pourquoi, contrairement aux autres systèmes politiques dans lesquels le lieu du pouvoir est marqué par une appartenance légitimée par la force ou le sang, le lieu du pouvoir en démocratie est, selon l'expression de Claude Lefort, « un lieu vide » (C. Lefort cité par N. Koffi, 2018, p. 5), anonyme et libre,

susceptible d'être occupé par n'importe qui bénéficiant de la confiance du peuple.

Par ailleurs, entre autres raisons⁶, l'égalité entre les hommes repose fondamentalement sur un substrat psychologique. Comme on le sait avec Descartes (2000, p. 29) : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont ». Ce qui veut dire que la raison qui distingue l'homme de tous les autres êtres est en chaque homme. Tous les hommes sont donc capables de penser au même degré, c'est-à-dire d'user pleinement de cette faculté. Mais, si tel est le cas pourquoi, les hommes n'ont-ils pas les mêmes pensées, les mêmes idées, la même manière de voir et de considérer les choses ? Le philosophe français répondra en ces termes : « La diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses » (Descartes, 2000, pp. 29-30). Cette diversité d'opinions ne rend donc pas compte d'une quelconque différence entre les hommes mais souligne, de ce fait, une caractéristique fondamentale de l'homme qui n'a pas échappé à l'esprit de la démocratie, à savoir la liberté.

- *La liberté* : parce qu'aucun homme ne possède plus de raison qu'un autre, chacun utilise la sienne comme il l'entend. De là, découle donc la liberté. Dans ce sens, la liberté consiste à faire des choix, à prendre parti pour telle chose et non pour une autre, sans contrainte. Fort de cette liberté, les individus, dans un État démocratique, choisissent leurs modes de vie, leurs croyances et leurs pratiques, seulement dans le strict respect des lois, comme l'atteste cette définition d'Alexis de Tocqueville (2015, pp. 84-85) :

⁶ L'égalité entre les hommes se justifie également sur d'autres points : ontologique, biologique, culturel...

Qu'est-ce que la démocratie ? C'est la plus grande part possible de liberté, de lumière, de pouvoirs, donné à chacun. Qu'est-ce qu'un gouvernement démocratique ? C'est un gouvernement qui, au lieu de comprimer la liberté humaine, vient de mille manières à son secours, qui, au lieu de la borner de tous côtés, lui ouvre toutes sortes de nouvelles perspectives, qui, au lieu de lui poser de nouvelles barrières, achève de détruire toutes celles qui gênaient sa marche, qui ne la dirige pas, mais qui met à sa portée les lumières, les ressources...

Cet égard inouï de la liberté n'est point le cas dans les systèmes politiques non-démocratiques dans lesquels cette caractéristique fondamentale de l'homme est niée. Les individus sont astreints à un mode de vie, à des pratiques que leur imposent les pouvoirs politiques, comme ce fut le cas avec les régimes totalitaires, comme l'a fait observer Hannah Arendt (2005). En exerçant ainsi une domination tentaculaire sur ses sujets, les régimes totalitaires entendaient créer un homme nouveau, une société nouvelle, et plus loin, un monde nouveau. On voit donc qu'au fond, ce qui est à l'œuvre dans ces régimes, c'est une conception idéaliste de l'homme, laquelle laisse comprendre à cet effet leur addiction à la violence dans toutes ses formes dans l'intention de créer des hommes nouveaux, des hommes tels qu'ils ne sont pas, tels qu'ils ne peuvent, à la limite, être. À l'opposé d'une telle illusion, le système démocratique s'en tient à l'homme tel qu'il est en lui garantissant sa liberté.

Somme toute, il ressort de cette analyse que les principes d'égalité et de liberté constituent les piliers fondamentaux de tout édifice démocratique. Autrement dit, la démocratie est un système politique qui a à cœur la promotion et la garantie de l'égalité et de la liberté. Dès lors, face à aux propositions de construction d'une démocratie africaine inspirée des pratiques traditionnelles africaines — notamment la palabre —, il y a lieu de se poser cette question épineuse : une démocratie africaine

fondée sur la palabre, « une démocratie de l'arbre à palabres » est-elle véritablement une démocratie ?

2. La question d'une démocratie africaine

Dans sa préface d'un livre sur les partis politiques d'opposition en Afrique, Alpha Oumar Konaré⁷ regrettait chez l'auteur ceci :

L'auteur se concentre surtout sur la situation des partis politiques de l'opposition, notamment leurs stratégies de conquête du pouvoir. Il a choisi, pour des raisons méthodologiques, de ne s'intéresser qu'à la période postcoloniale. Pourtant, il aurait été intéressant d'avoir un aperçu de l'histoire de la démocratie en Afrique durant la période précoloniale, qui témoigne de l'existence de valeurs et pratiques démocratiques différentes de la démocratie moderne, occidentale et multipartisane que nous connaissons aujourd'hui. (I. K. Souaré, 2017, p. 10)

Pour l'historien malien, et d'ailleurs comme beaucoup d'autres auteurs à l'instar de Georges Ayittey, Fweley Diangitukwa, les sociétés africaines précoloniales étaient des sociétés démocratiques. Ainsi, face aux crises multiformes qui sont liées à la pratique africaine de la démocratie « occidentale », à cette démocratie imposée et importée, ces auteurs estiment qu'« au lieu d'imiter l'Est ou l'Occident, les dirigeants africains doivent reprendre les systèmes politiques qui furent les leurs et les améliorer. » (G. Ayittey, 1990, p. 39) Car en effet, « la société moderne qui prétend pratiquer la démocratie n'apprend rien à l'Afrique traditionnelle, qui connaissait et pratiquait la démocratie avant Athènes. » (F. Diangitukwa, 2023) À en croire ces auteurs et tous ceux qui soutiennent cette idée, cette démocratie précoloniale africaine était fondée sur la palabre. Sur

⁷ Alpha Oumar Konaré fut aussi le président de la république du Mali de 1992 à 2002.

le fonctionnement de la palabre, voici ce que Germain Gazo (2006, pp. 81-82) écrit :

Sous l'arbre à palabre, le chef règne certes ; mais il prouve son autorité dans sa façon habile et sage de gérer les humeurs individuelles et les débats, avec l'art d'écouter et de parler. Le chef impose respect, non par les armes ni par des élans autoritaires, mais plutôt par un savoir-faire et un savoir-être qui ennoblissent, socialisent et réhabilitent. Il veille avec sa cour sur l'harmonie sociale si bien que chacun de ses sujets pense d'abord communauté et unité avant de penser individu et particularité. Dans l'ordre des valeurs, la communauté précède la particularité ou l'individu. Le Noir-africain est foule ; il est nous. C'est ainsi qu'il n'est pas donné à tout le monde de parler sous l'arbre à palabre quoique tous y soient invités pour parler et écouter.

À vrai dire, cette revendication ou, à la limite, ce retour à une *démocratie africaine* précoloniale ne va pas sans susciter des questions : la démocratie est-elle particularisable à tout prix ? La démocratie à l'africaine ou de l'arbre à palabres repose-t-elle sur des fondements démocratiques ? Et pour couronner le tout : les sociétés traditionnelles africaines étaient-elles vraiment démocratiques ? Pour répondre à ces interrogations fondamentales, rappelons qu'un problème analogue s'est posé quant à l'existence ou non d'une philosophie africaine ou ce qu'elle était. Il convient de s'intéresser à ce débat pour mieux analyser le problème qui se pose.

En 1945, dans un contexte de racisme et d'ethnocentrisme que traduisaient bien les exactions coloniales, un missionnaire belge, le Révérend-Père Placide Tempels publie *La philosophie bantoue*, un livre dont le succès fut considérable. Ce livre était la preuve que le Noir, longtemps ravalé à une sous-humanité,

était capable de philosopher comme le Blanc. Ainsi, Tempels frayait la voie d'un champ théorique qu'allaient exploiter, comme lui, des hommes d'Église tels que Alexis Kagame, François-Marie Lufuluabo, Tshiamalenga Ntumba, Vincent Mulago, Basile Juléa Fouda, John Mbiti, et autres pour se dresser, à leur tour, contre le racisme et l'ethnocentrisme de l'Occident par la démonstration d'une philosophie africaine à partir de leurs cultures. C'est ce premier groupe que Hountondji appelle « l'ethnophilosophie naïve ». Il est aussi un second groupe que l'auteur appelle « l'ethnophilosophie savante » qui se veut une contre-critique de la critique de l'ethnophilosophie telle qu'opérée principalement par Towa et lui. Niamkey Koffi, Abdou Touré, Babalola Yaï, le Père Hebga, Pathé Diagne, etc. représentent cette tendance.

Pour les pourfendeurs de l'ethnophilosophie, à savoir Paulin Hountondji Marcien Towa, Fabien Éboussi-Boulaga, Ébénézer Njoh-Mouelle, Elungu Pene Elungu etc., cette manière de procéder de Tempels et de ses épigones n'est pas philosophique dans la mesure où elle nie les principes élémentaires même de la véritable pratique philosophique. Elle est plutôt, comme le dit Hountondji, « une recherche qui repose, en tout ou partie, sur l'hypothèse d'une telle vision du monde, essai de reconstruction d'une "philosophie" collective supposée » (P. J. Hountondji, 1977, p. 33), implicite et spontanée. Pour faire aboutir cette recherche, l'ethnophilosophie, en plus d'être coupable d'une confusion de genres, a recours à ce que Marcien Towa nomme la rétrojection ; laquelle est un procédé par lequel, écrit-il, l'ethnophilosophie « altère et défigure la réalité traditionnelle en y introduisant secrètement dès le stade descriptif des valeurs et des idées (...), pour les retrouver au stade de la profession militante, "authentifiées" en vertu de leur prétendue africanité » (M. Towa, 1971, p. 32). Cette entreprise conduit au culte de la différence, à l'exaltation des nuances conduisant ainsi à une

dilatation de la notion de philosophie, « de manière à pouvoir y comprendre aussi les modes de pensée propres à l'africain » (M. Towa, 1971, p. 32). C'est ainsi que les ethnophilosophes réclamaient ou défendaient pour l'Afrique une philosophie spécifiquement africaine qui ne se soucie guère de correspondre avec les principes fondamentaux et universels de la démocratie. Car pour eux, la philosophie est un singulier pluriel, comme on peut bien le lire à travers ces mots de Niamkey Koffi (1977, p. 145) :

La philosophie est le signe singulier d'une chose plurielle, car la philosophie en général n'est pas un concept, elle n'a pas de répondant empirique, mais une notion idéologique qui dissimule la diversité et la pluralité des pratiques philosophiques sous l'unité d'une dénomination.

Telle est donc la manière dont s'est posée la question de l'existence ou non de la philosophie africaine, ou ce qu'elle est. À bien regarder, cette problématique n'est pas différente de celle que pose ici la question d'une démocratie à l'africaine ou de l'arbre à palabre, en un mot : une *démocratie africaine*. En fait, l'idée d'une démocratie africaine tout comme celle d'une philosophie africaine au sens ethnophilosophique ne doit pas être, pour reprendre les mots de Hountondji, « mis au compte d'une ignorance mais d'un désir » (P. J. Hountondji, 1977, p. 41): celui de marquer, de réclamer sa différence, sa spécificité. Car, tout comme encore l'ethnophilosophie n'est pas véritablement une philosophie, une démocratie à l'africaine ou de l'arbre à palabre n'est pas véritablement une démocratie. En effet, l'institution de la palabre sur laquelle est fondée l'idée d'une démocratie africaine précoloniale est loin de garantir les principes imprescriptibles de la démocratie que sont l'égalité et la liberté. Pour s'en convaincre, regardons de plus près, par

exemple, la description (citée ci-dessus) que donne le prélat ivoirien sur le fonctionnement de la palabre.

Primo : « Dans l'ordre des valeurs, la communauté précède la particularité et l'individu » (G. Gazoa, 2006, p. 81). On remarque donc que dans cet « ordre des valeurs », l'individu ne s'appartient donc pas mais appartient plutôt au groupe. Par conséquent, il ne dispose pas de droit de prendre une quelconque initiative sans l'onction du groupe. L'individu n'est ainsi libre que lorsque sa liberté reste subordonnée et conditionnée par celle du groupe. Au lieu de libérer l'individu du groupe, la « démocratie » de l'arbre à palabre, à en croire l'auteur construit sa logique sur cette forme d'aliénation. Aliénation qui absorbe l'individu dans/par la communauté. Or, la liberté est un principe inaliénable de la démocratie.

Secundo : « Il n'est pas donné à tout le monde de parler sous l'arbre à palabre quoique tous y soient invités pour parler et écouter » (G. Gazoa, 2006, p. 82). On voit ici à travers cette discrimination dans la prise de la parole, une profonde entorse à la liberté d'expression et de pensée car la démocratie exige avant tout une liberté de pensée et de parole pour tout individu sans distinction aucune.

Tertio : « Il [le chef] est la matérialité fonctionnelle de la volonté divine du fait qu'il incarne le peuple » (G. Gazoa, 2006, p. 82). Pourtant, la démocratie s'oppose à toute conception ou théorie d'un droit ou d'une origine divine du pouvoir. Cette « volonté divine » n'est pas autre chose que le privilège de la gouvernance réservé à un certain groupe social. C'est donc l'idée de l'égalité si chère à la démocratie qui est ainsi remise en cause en ce sens que tout le monde ne peut accéder au pouvoir. Or, ce qui distingue fondamentalement la démocratie de tous les autres systèmes politiques, c'est que, pour reprendre l'expression de

Lefort, le lieu du pouvoir y est un « lieu vide », c'est-à-dire anonyme et libre, susceptible d'être occupé par n'importe qui bénéficiant de la confiance du peuple.

De toutes ces précisions, il faut bien convenir avec le philosophe kenyan Henry Odera lorsqu'il affirmait : « On nous présente comme "démocratie africaine" ce qui, dans tous les cas, est une dictature, et l'on attend de la culture blanche qu'elle admette qu'il en est ainsi » (P. J. Hountondji, 1977, p. 61). Dans ce même ordre d'idées, bien qu'il défende l'idée d'une philosophie africaine, différente, spécifique, le philosophe ivoirien Niamkey Koffi n'est pas pour autant d'accord avec l'idée d'une démocratie africaine, et la critique qu'il commet à cet effet est l'une des plus acerbes.

Quant aux figures endogènes ou indigènes de la démocratie à l'africaine, elles doivent être portées au compte des revendications identitaires à l'intérieur d'une lutte idéologique pour la reconnaissance. Car la « démocratie de l'arbre à palabres » est une hypothèse sur l'existence des mécanismes démocratiques qui ne se vérifie ni historiquement ni sociologiquement, n'en déplaise à ceux qui interprètent comme une revendication démocratique, l'assassinat rituel des mauvais rois, les exils et exodes massifs devant la tyrannie, voire les coups d'État. Il faut le faire remarquer, ces gestes ou faits n'ont en eux-mêmes rien de spécifiquement africains (N. Koffi, 2018, p. 7).

L'institution de la palabre (mot dérivé de l'espagnol « palabra » qui signifie parole, discussion) dans les sociétés africaines précoloniales, qui sert de justification d'une démocratie africaine précoloniale, avait moins une fonction politique que celle de socialisation ou de pacification. D'ailleurs, comme le font remarquer André Yinda et Noëlle Delbrassine, « tout le

monde n'a pas le droit d'y participer. Au Cameroun, la palabre est réservée aux hommes sages (c'est-à-dire adultes de sexe masculin). » (A. Yinda et N. Delbrassine, 2020, p. 1) En tant qu'institution coutumière, la palabre avait ses lieux qui diffèrent d'une culture à une autre ou selon les circonstances. Elle pouvait se tenir sous un grand arbre symbolique qui, d'ailleurs, consacre l'expression de « l'arbre à palabres » ou sous des hangars ou dans des concessions. C'est le cas de la Togouna, par exemple, en pays dogon au Mali, une sorte de hangar de taille relativement basse, réservé aux hommes pour discuter et trouver des solutions aux problèmes de la communauté.

À cet effet, Bidima distinguait dans son livre sur *La palabre*, deux types de palabres : les palabres iréniques, celles qui ont lieu lors des mariages, des deuils, des cérémonies et les palabres agonistiques, celles qui consistent à gérer les conflits, apaiser les mécontentes. Concernant le second type, la palabre peut être ouverte à toute la communauté ou restreinte à un conseil d'anciens, de sages selon la gravité ou l'importance de la situation. Dans ce sens, la palabre apparaît donc comme une institution qui opère fondamentalement dans l'horizontalité des rapports intersubjectifs. Elle s'intéresse moins aux différentes structures ou mécanismes de gestion du pouvoir.

On peut voir ainsi que le souci fondamental relatif à l'idée de revendication d'une démocratie africaine de l'arbre à palabres est donc toujours d'exalter une supposée différence, une certaine originalité de la culture africaine comme une heureuse compensation de l'échec du modèle occidental de la démocratie. Dès lors, comme l'affirmait Hountondji à propos de la philosophie, ce qui est d'ailleurs ici analogue pour la démocratie « tout se passe comme si le mot changeait automatiquement de sens dès qu'il cesse de s'appliquer à l'Europe ou à l'Amérique pour s'appliquer à l'Afrique » (P. J.

Hountondji, 1977, p. 61). Or, quelle que soit la particularité d'une démocratie, elle repose toujours sur ces principes fondamentaux que sont l'égalité et la liberté. À ce propos, le sociologue ivoirien Lanciné Sylla, au terme de sa minutieuse analyse sur les différents modèles de démocratie, ne semble pas pour autant dire autre chose.

Les différences que nous avons observées entre les démocraties (...) ne tiennent pas seulement de l'histoire et de la géographie des divers peuples concernés, ni même de leurs traditions, cultures et niveaux de développement économique et social. Ces différences s'expliquent aussi et surtout par le degré de cohérence et par les agencements différents que chaque peuple a pu établir entre les valeurs universelles de la démocratie et ses propres valeurs. Il n'existe donc pas de modèle unique et universel de la démocratie. Il existe tout au moins des valeurs universelles ou universalisables de la démocratie (L. Sylla, 2006, p. 100).

Au demeurant, l'idée d'une *démocratie africaine* de l'arbre à palabres n'apparaît pas moins comme une « ethnodémocratie », c'est-à-dire un fantasme rétrojectif qui suppose l'existence d'une démocratie africaine précoloniale. C'est une revendication surréaliste qui, au lieu d'affronter l'épineux problème de la démocratie en Afrique, le déplace dans l'aire de l'imaginaire. Si, par ailleurs, les grandes nations démocratiques d'aujourd'hui, n'ont toujours pas été telles, il convient de considérer la démocratie en Afrique non pas comme une chose impossible, mais plutôt comme une réalité dont le bon fonctionnement serait entaché par de nombreux facteurs. Pour ce faire, la *démocratie africaine* doit être considérée sous un angle réaliste pour la débarrasser d'une certaine spécificité imaginaire. La démocratie africaine ne peut donc être, ni se construire à partir d'une supposée *démocratie africaine*

précoloniale. Il y a lieu ainsi de concevoir *la démocratie africaine* d'une tout autre façon et d'en prendre acte.

Appelons donc *démocratie africaine*, l'ensemble des pays africains qui ont officiellement adopté la démocratie comme système politique. L'existence de la démocratie dans ces pays se constate à travers les institutions démocratiques et l'intérêt officiellement proclamé de la promotion et de la défense des valeurs et des principes fondamentaux de la démocratie. Cette définition formelle consiste à prendre acte de l'existence d'une *démocratie africaine* en tant qu'elle se présente et se réclame du sens universel de la démocratie. L'objectif d'une telle précision est de montrer que la *démocratie africaine* n'est pas là où on croirait la trouver. L'épithète « africaine » ne devrait aucunement altérer, dans un souci d'exaltation de la différence, le sens universel du substantif « démocratie », dont les principes fondamentaux sont imprescriptibles.

On retiendra donc que *la démocratie africaine* n'est pas autre chose que celle qui se pratique présentement dans les pays africains se réclamant de la démocratie. Et cette démocratie *fonctionne mal*. Le prolongement des mandats, le tripatouillage constitutionnel, le problème de la liberté d'expression, la violation des droits de l'homme, le tribalisme, la corruption, le népotisme sont autant de preuves palpables de ce dysfonctionnement. A-t-il existé une société naturellement démocratique ? La démocratie n'est-elle pas un système politique qui se construit librement ? Dès lors, la condition d'une réinvention de *la démocratie africaine* ne consiste-t-elle pas avant tout dans la libération, dans une lutte pour la souveraineté ?

3. La condition de réinvention de *la démocratie africaine*

L'inexistence d'un modèle universel de démocratie témoigne de ce que la démocratie n'est l'apanage d'aucun peuple. « Une

société n'est pas naturellement démocratique ; elle le devient. » (A. Touraine, 1994, p. 272), disait Alain Touraine. Autrement dit, aucune société n'a toujours été démocratique. Celles qui sont aujourd'hui les hérauts de la démocratie le sont devenues, chacune suivant sa voie propre, à la suite d'une longue lutte pour l'égalité et la liberté. La Révolution anglaise (1649-1688), la Révolution américaine (1776-1798) et la Révolution française (1789-1794), qui ont posé les bases démocratiques de ces pays, montrent que la démocratie ne descend pas du ciel, comme elle ne s'impose pas non plus. C'est un mouvement historique qui procède de la libre volonté des peuples de s'affranchir d'une domination locale pour le triomphe de la liberté et de l'égalité.

Dès lors, l'échec du modèle démocratique imposé à l'Afrique, allègrement aidé par les affres de l'État importé (J. F. Bayart, 1996, pp. 7-44), n'est aucunement surprenant. Pour Moussa Konaté, cette situation ne doit pas étonner car ce fiasco démocratique est dû au fait que les jeunes États africains n'ont pas su adapter cette injonction de gouvernance à l'occidentale à leurs réalités historiques et culturelles.

La situation politique actuelle de l'Afrique noire était prévisible : la démocratie, dans son principe, est une valeur universelle, certes, mais elle peut se décliner sous plusieurs formes sans se fourvoyer. Les élections aux États-Unis d'Amérique ne se déroulent pas comme en France, mais est-ce à dire que le respect de la démocratie y est moindre ? Les Britanniques et les Espagnols ont jugé bon de maintenir la royauté, même symboliquement ; sont-ils pour autant moins démocrates que les Français ? Or, l'Afrique noire a adopté sans réfléchir des formes que d'autres cultures ont élaborées des siècles durant, alors qu'elle aurait dû tirer de son histoire et de ses cultures les outils nécessaires pour que la démocratie ne soit pas cette chose sans consistance dont on affiche les apparences

pour mériter les applaudissements et les récompenses des pays occidentaux (M. Konaté, 2010, p. 88).

Qu'à cela ne tienne, en Afrique, « la démocratie est possible (P. J. Hountondji, 2013, p. 98) ». Ainsi, comme le pense Moussa Konaté, les conditions de possibilité, de réinvention d'une démocratie africaine assumée ne sont envisagées par bon nombre d'auteurs africains qu'en termes de réforme, d'adaptation de la démocratie au contexte historico-culturel de l'Afrique, et dans une certaine mesure, de ravivement des valeurs et pratiques ancestrales considérées comme démocratiques. Par exemple, pour le philosophe nigérian Claude Ake (1993, p. 244):

Democracy has to be recreated in the context of the given realities and in political arrangements which fit the cultural context, but without sacrificing its values and inherent principles. In Africa this fit is likely to entail, among other things, a consocietal arrangement the use of ethnic groups, nationalities and communities as the constituencies for representation. This would be a highly decentralized system of government with equal emphasis on individual and communal rights.

Mais cette belle proposition est-elle ce qui est nécessaire à la réalisation d'une démocratie africaine ? N'est-elle pas plutôt une description de la démocratie africaine *en acte* ? Est-il possible de concevoir une démocratie africaine coupée des réalités socioculturelles de l'Afrique ? Cette proposition n'est-elle pas au fond tautologique ? La démocratie n'a pas de forme pure, ni de modèle absolu. Toute société a sa démocratie aux couleurs de son histoire et de sa culture. C'est pourquoi la démocratie française est différente de la démocratie américaine, celle-ci de la démocratie britannique, etc. *La fin de l'histoire* du

politiste américain Fukuyama (1992) a, entre autres mérites, d'indiquer une façon implicite que la démocratie est le *télos* de toute société humaine ; c'est-à-dire que toute société tend inéluctablement vers la démocratie. Non pas forcément comme forme de gouvernement, mais surtout en tant que mode de gouvernance qui garantit les aspirations les plus chères à l'homme : l'égalité et la liberté.

La démocratie étant ainsi un processus historique endogène, la tâche d'une adaptation de ce modèle de gouvernement au contexte culturel africain doit être mise à la charge de l'histoire. Avec le temps, *la démocratie africaine* saura s'accommoder du contexte socioculturel africain tout en ne sacrifiant pas ses valeurs et ses principes fondamentaux. À la vérité, comme le faisait remarquer Jean du Bois de Gaudusson (2009, p. 54) :

« Dans l'agenda démocratique de l'Afrique, la question n'est pas de définir quelle démocratie pour l'Afrique mais comment consolider le processus démocratique. » Telle est la vraie question qu'il faut se poser, et Atsutsé Kokouvi Agbobli (2002, p. 17) le fait à juste titre : « Peut-on démocratiser et développer des sociétés dominées de l'extérieur ? » Comment consolider le processus démocratique en Afrique quand la souveraineté des États africains est un leurre ? La démocratie, en tant que système de liberté et d'égalité, saurait-elle prospérer dans des États inexorablement dépendants et dominés ? La réponse à ces questions va de soi.

Certains analystes de la *démocratie africaine* laissent dans le blanc de leurs textes la question de la souveraineté. Peut-on parler de démocratie sans souveraineté ? Or, il se trouve qu'on exige et propose pour les États africains en mal de souveraineté une démocratie véritable ; comme si on voulait acheter des souliers à un estropié. Dès lors, le préalable à toute idée de

réinvention de la démocratie africaine, le moyen le plus sûr de consolider et d'optimiser le processus démocratique est, sans nul doute, la lutte contre le néocolonialisme sous toutes ses formes. Politique impérialiste savamment orchestrée par certaines anciennes puissances coloniales ou par certaines puissances mondiales vis-à-vis des pays africains, cette nouvelle forme de colonisation constitue une entrave rédhibitoire à la souveraineté des États africains, c'est-à-dire à leur autonomie. Le néocolonialisme estropie les États africains de leur capacité d'autodétermination, leur assèche le droit à « l'initiative historique », car leur souveraineté « est limitée, limitée par la dépendance économique et financière, limitée par la tutelle plus ou moins bienveillante des institutions financières internationales » (A. Cécile-Robert, 2022, p. 111) Cette réalité est pertinemment décrite Anne-Cécile Robert comme suit :

Les gouvernements africains sont constamment soumis à la nécessité d'obtenir l'approbation des donateurs. Cette nécessité prend de plus en plus le pas sur l'assentiment des populations. Les politiques économiques et les priorités sociales se définissent en réponse aux prescriptions internationales plutôt qu'en réponse aux préoccupations des populations locales, d'ailleurs exclues de tout débat et de tout contrôle (2022, p. 112).

Pour plus de précisions, le néocolonialisme n'a pas que des intérêts économiques et financiers (l'accès privilégié aux matières premières stratégiques que sont les ressources minières et minières, aux cultures de rente telles que le coton, le cacao, le café..., et le monopole, la mainmise sur le marché africain pour leurs entreprises), il a aussi et surtout des intérêts politiques (le maintien des pays africains sous leur hégémonie, la clientélisation des États africains pour l'extension de leur puissance). Obnubilées par tous ces intérêts, les puissances néocoloniales constituent ainsi un frein à toute volonté de démocratisation réelle en Afrique dans la mesure où l'exigence

démocratique se subordonne à leurs intérêts. Elles sacrifient, à leur gré, les sacro-saints principes de la démocratie sur l'autel de leurs intérêts économiques et politiques.

En toute hypocrisie, un dirigeant africain n'est ou ne devient démocrate que lorsqu'il garantit et contribue à la préservation des intérêts de la puissance à laquelle il est soumis. En rusant ainsi avec les principes et les valeurs de la démocratie, les puissances néocoloniales n'hésitent pas à maintenir très souvent au pouvoir des régimes dictatoriaux, à coups d'interventions militaires, de double langage ou de silence. Dans cette logique méprisante, pour tout candidat, par exemple, d'un pays francophone à une élection présidentielle, l'onction de Paris est nécessaire et décisive pour accéder au pouvoir ou pour s'y maintenir tant que l'heureux élu se plaira à jouer le rôle du larbin. Dans le cas échéant, la sanction est lourde et parfois honteuse. Dans ce rapport inextricable de dépendance, la politique africaine se présente comme une mise en scène dans laquelle les dirigeants africains apparaissent comme des marionnettes que les puissances néocoloniales guident au gré de leurs intérêts. Si la marge de liberté politique dont ils disposent ne consiste qu'à préserver et garantir les intérêts des néo-métropoles, qui les portent au pouvoir ou les aident à le conserver, et par conséquent, envers lesquelles ils sont redevables, alors la démocratie africaine n'est qu'une farce, une théâtralisation qu'on entretient avec la proclamation performative des libertés et l'organisation formaliste des élections. Ainsi que le précise François-Xavier Verschave (2012, p. 20) :

Puisqu'il faut faire des élections, l'argent de la coopération concourt au financement de ce rite démocratique. Mais il sert aussi à le truquer, dans la phase de centralisation des résultats (nous avons beaucoup documenté ce sujet, notamment dans nos Dossiers noirs). Depuis 1992, au moins 90 % des élections

majeures en Afrique francophone ont vu leurs résultats inversés, avec l'appui ou la caution de la coopération française. Ainsi, avec l'argent de l'aide, la France légitime des dictatures que les citoyens croyaient pouvoir rejeter par leur bulletin de vote.

Par ce jeu sombre, le néocolonialisme tient ainsi en bride le processus de démocratisation en Afrique. C'est pourquoi, comme l'a si bien vu l'écrivain camerounais Pierre Ndoumaï (2011, p. 14), « il n'y aura pas de vraie démocratie dans le sens du pouvoir sous toutes ses formes détenu et exercé par le peuple en Afrique tant que le néocolonialisme n'aura pas été vaincu ». La rupture des chaînes du néocolonialisme demeure la condition *sine qua non* d'une véritable *démocratie africaine*. Une telle entreprise demande du courage et nécessite de « faire émerger une nouvelle génération de leaders, capables d'entamer la refondation de l'État postcolonial en crise, capables aussi de mieux défendre les intérêts des populations » (J. O. Igué, 2010, p. 120). Autrement dit, il faut à l'ensemble des pays africains une classe dirigeante nouvelle, de leaders politiques nouveaux avec une vision libératrice pour l'Afrique. Il faut des leaders de la trempe de Thomas Sankara, de Patrice Lumumba, de Kwame Nkrumah, de Sékou Touré, de John Jerry Rawlings qui puissent avoir une vision claire de la politique qu'il faut à leurs pays, comme l'indique bien ce discours de Thomas Sankara devant l'Assemblée générale de l'ONU en octobre 1984 :

Nous avons choisi de risquer de nouvelles voies pour être plus heureux. Nous avons choisi de mettre en place de nouvelles techniques. Nous avons choisi de rechercher des formes d'organisation mieux adaptées à notre civilisation, rejetant de manière abrupte et définitive toutes sortes de diktats extérieurs, pour créer ainsi les conditions d'une dignité à la hauteur de nos ambitions. Refuser l'état de survie, desserrer les pressions, libérer nos campagnes d'un immobilisme moyenâgeux ou d'une régression, démocratiser notre société, ouvrir les esprits sur un univers de responsabilité collective pour oser inventer l'avenir.

De tels hommes politiques doivent bénéficier du soutien inconditionnel de leurs peuples car la rupture des chaînes du néocolonialisme est la condition nécessaire de la libération véritable de leurs pays. Les populations doivent être solidaires de leur courage, de leur perspicacité, de leur audace. Une telle exigence propose une tout autre grille de lecture de la situation sociopolitique qui prévaut dans l’Afrique francophone, secouée par une tempête de coups d’État ces dernières années.

Peut-être faudra-t-il, au-delà de toutes les condamnations des coups d’État qui ont eu lieu au Mali, en Guinée, au Burkina Faso et récemment au Niger et au Gabon (celui du Gabon assimilé à un coup de libération par les autorités du Comité pour la Transition et la Restauration des Institutions, en abrégé CTRI), au-delà des appels comminatoires au rétablissement de l’ordre constitutionnel dans ces pays, comprendre qu’une nouvelle dynamique est en éveil. Peut-être faudra-t-il en encore se rendre à l’évidence que les mentalités ont changé, que la jeunesse africaine d’aujourd’hui, mieux instruite des rapports flous entre leurs pays et la France que celle d’hier, réclame une nouvelle configuration des rapports France-Afrique, par conséquent la fin de la Françafrique. Derrière donc cette escalade de coups d’État et des tensions sociopolitiques, se dresse une volonté réelle et profonde de rupture, de changement de paradigme. Ces coups d’État sont la matérialisation d’un sentiment anti-néocolonialiste français, d’autant plus que les régimes qui sont renversés ou éprouvés sont considérés comme des suppôts de la Françafrique. Mieux, ces coups d’État sont à considérer comme des coups de libération, tant ils répondent au chaos né de la démission et de l’effondrement des dirigeants africains unijambistes et soumis à l’impérialisme de la Françafrique, de la criminalisation de la souveraineté et du désenchantement des peuples. C’est dire que les porteurs de ces coups de force sont animés par l’idée que tous les peuples ont toujours le droit, en toute liberté, de déterminer, lorsqu’ils le désirent et comme ils le souhaitent, leur modèle de

gouvernement, sans ingérence extérieure, et de poursuivre à leur gré leur développement. C'est toute la lutte contre les forces centrifuges de la communauté internationale, cette nébuleuse fortune, aux origines brumeuses et dont les mandataires sont incontestablement les ténors du colonialisme, de l'impérialisme et du capitalisme triomphant. D'ailleurs, « ce que l'on appelle le sentiment anti-français s'inscrit dans un mouvement plus large de défiance à l'égard des élites et alliances traditionnelles : il comporte évidemment un rejet des politiques françaises sur le continent africain, mais inclut aussi une critique des pouvoirs africains en place », précise ainsi l'écrivain sénégalais Mohamed Mbougar Sarr (2022, p. 80).

À la différence des coups d'État classiques en Afrique à prétention correctrice de la gouvernance étatique nationale, cette nouvelle vague, qui s'élançe depuis ces pays de l'Afrique de l'ouest, avec l'exception du Gabon en Afrique centrale (le 30 août 2023), est animée d'une vision subversive de la politique néocolonialiste. C'est pourquoi, dans ces pays, « le coup d'État n'est pas interprété (...) comme un désordre qui fait irruption dans le fonctionnement "normal" de l'État. Tout au contraire, il apparaît comme une réaction légitime contre le désordre permanent créé par les gouvernants. Le coup d'État est ici considéré comme un facteur nécessaire du changement (il permet le changement). » (B. Diallo, 2023). Un changement qui permettra à l'Afrique d'être libre et de s'engager ainsi librement et résolument dans son processus de démocratisation. Sans doute est-il important de le dire : en raison du rapport qui existe entre la vie politique et le métier des armes, l'armée gabonaise, sous la conduite du Général Brice Clotaire Oligui Nguema avait plus de motifs qu'elle n'en doutait de déposer le pouvoir du système Bongo longtemps décrié. Ce qui a suscité la ferveur populaire. En clair, les militaires gabonais avaient le droit et le devoir d'intervenir pour combler un vide créé par l'incapacité plurielle des politiques colonisés pour le remplir. Mieux, le Comité pour

la Transition et la Restauration des Institutions (CTRI) était en droit de réagir face aux dérives d'un pouvoir qui, se disant « démocratiquement élu », se croyait tout permis, jusqu'à dépénaliser l'homosexualité et l'adultère. Incroyable ! Le comble des dérives et de la dépravation des mœurs africaines. Devant un Gabon corrompu, souillé, dégradé, affligé, endeillé, désenchanté et totalement dépouillé de sa grandeur d'âme, pour ne pas dire de sa dignité nationale et internationale, il appartenait désormais à l'armée, dans les termes les plus tranchants, d'affirmer son engagement (libérer la Nation), en donnant ainsi à la politique son degré le plus élevé.

Conclusion

Comparativement aux vieilles démocraties occidentales, les *démocraties africaines* sont jeunes. L'échec du modèle démocratique enjoint aux États africains au début de la dernière décennie du XX^e siècle était prévisible. La démocratie ne s'impose pas, comme elle ne s'importe pas non plus. C'est un mouvement historique naturel qui procède de la volonté d'un peuple, à un certain moment donné de son histoire, de faire triompher les principes d'égalité et de liberté. Et le philosophe gabonais Pamphile Biyoghé (2017, p. 36) de rappeler : « La démocratie est une sorte de révolution politique, une évolution vers l'égalité et un progrès dont le corrélat est la croissance des libertés individuelles – garanties par la souveraineté du peuple – et les droits de l'homme ». Cet échec de la démocratie ne signifie aucunement que la conscience politique africaine est réfractaire à l'esprit démocratique, ni n'implique corrélativement une réinvention de la *démocratie africaine* à partir de certaines pratiques ancestrales, notamment la palabre. Au contraire, la véritable réinvention de la *démocratie africaine* doit commencer par la rupture des chaînes du néocolonialisme qui pulvérise la souveraineté des États africains. Car sans souveraineté, il ne peut

y avoir de démocratie. Ce combat pour la souveraineté ne peut aboutir sans des phases de transition démocratique, qui puissent redonner aux peuples africains le droit de s'autodéterminer, la possibilité de tenir eux-mêmes les rênes de leur devenir historique.

C'est dans cette perspective qu'il faut voir les coups d'État de ces dernières années, précisément en Afrique de l'ouest francophone, avec l'exception du Gabon en Afrique centrale, non comme un recul de la démocratie, mais comme une promesse de démocratisation véritable. Hors de ce cadre d'intelligibilité, on comprendrait difficilement le soutien que les populations, drapeau russe (désormais symbole de la fin de la Françafrique) à la main et pancartes hostiles à la France, accordent aux putschistes. La liesse populaire qui s'empare des capitales et des grandes villes dans ces pays à chaque coup de force témoigne d'une « une colère générale, (...) diffuse, née de frustrations diverses et d'un désespoir profond. Cette colère n'est pas uniquement dirigée contre la France, mais contre l'impérialisme sous toutes ses formes, qui les prive de tout horizon » (C. Juompan-Yakam, 2022). Ce n'est vraiment qu'à ce prix que l'Afrique pourra amorcer son processus véritable de démocratisation.

Références bibliographiques

Agbogbli A. K. (2002). *Le monde et le destin des Africains*, Paris, L'Harmattan.

Ake C. (1993). « The unique case of African democracy », *International Affairs*, vol. 69, n°2, Oxford University Press, pp. 239-244.

Ayittey G. (1990). « La démocratie en Afrique précoloniale », *Revue africaine de politique internationale*, Afrique 2000, n°2, pp. 39-75.

Bayart J.-F. (1996). « Historicité de l'État importé », *Cahiers du Ceri* n°15, pp. 7-44.

Bidima J.-G. (1997). *La palabre : une juridiction de la parole*, Paris, Michalon.

Biyoghé P. (2017). *Francis Fukuyama : solitude, singularité et pertinence*, Paris, Édilivre.

Césaire A. (1970). *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine.

De Gaudusson J.-B. (2009). « Le mimétisme postcolonial, et après ? », *Pouvoirs*, n°129, Paris, Seuil, pp. 45-55.

De Tocqueville A. (2015). *Contre le droit au travail*, Paris, Les Belles Lettres.

Descartes R. (2000). *Discours de la méthode*, Paris, GF Flammarion.

Diangitukwa F. (2023). « La lointaine origine de la gouvernance en Afrique : l'arbre à palabres », *Revue gouvernance*, vol. 11, n°1, p. 1.

<https://id.erudit.org/iderudit/1038881ar>

Dyndo G. Z. (2023). *Démocratie africaine, démocratie consensuelle*, Paris, L'Harmattan.

Fukuyama F. (1992). *La fin du monde et le dernier homme*, Paris, Flammarion.

Gazoa G. (2006). *Les conflits en Afrique noire. Quelles solutions ?* Abidjan, Fratmat éditions.

Guèye B. (2009). « La démocratie en Afrique : succès et résistances », *Pouvoirs*, n° 129, Paris, Seuil, pp. 5-26.

Hazoumê M.-L. (1999). *L'Afrique et le défi démocratique. Essai sur l'éducation des adultes pour la démocratie et la culture de la paix*, Hambourg, IUE.

Hegel G. W. F. (1991). *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne.

Hountondji P. J. (1977). *Combats pour le sens. Un itinéraire africain*, Mankon, Langaa RPCIG.

Hountondji P. J. (1977). *Sur la "philosophie africaine". Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspéro.

Hountondji P. J. (1999). « Violence et langage : Problèmes du passage à la démocratie », *Revue africaine de Sociologie*, vol. 3, n°1, Dakar, Codesria, pp. 56-74.

Igué J. O. (2010). « Une nouvelle génération de leaders en Afrique : quels enjeux ? », *Revue internationale de politique de développement*, n°1, pp. 119-138.

Juompan-Yakam C. (2022). « Mohamed Mbougar Sarr : "La colonisation est une épine plantée dans la chair de l'ancien colonisé" », *Jeune Afrique*, n° 3108, janvier.

Koffi N. (1977). « Controverses sur l'existence sur l'existence d'une philosophie africaine », *Revue de littérature et d'esthétique négro-africaine*, Abidjan, NEA, pp. 145-162.

Koffi N. (2018). *Écrits politiques*, tome 2, Abidjan, NEI/CEDA.

Konaté M. (2010). *L'Afrique noire est-elle maudite ?*, Paris, Fayard.

Mandela N. (2015). *Un long chemin vers la liberté*, Paris, Fayard.

Ndoumaï P. (2011). *Indépendance et néocolonialisme en Afrique*, Paris L'Harmattan.

Ngonga L. A. (2015). *Consensus politique et gestion démocratique du pouvoir en Afrique*, Paris, Academia/L'Harmattan,.

Njoh-Mouelle É., Michalon T. (2011). *L'État et les clivages ethniques en Afrique*, Abidjan, Éditions du CERAP.

Peya M. I. (2017). *Démocratie à l'Africaine*, Paris, L'Harmattan.

Platon (2006). *La République*, trad. Robert Baccou, Paris, Librairie G-F,

Robert A.-C. (2022). « La ruée vers l'Afrique : quel impact sur les processus démocratiques ? », *Revue*

Internationale et Stratégique (RIS), n°126, Paris, Armand Colin, pp. 107-117.

Sarr M. M. (2022). « La démocratie est un processus, une veille constante, et non un acquis de droit divin. », *Revue Internationale et Stratégique (RIS)*, n°126, Paris, Armand Colin, pp. 73-83.

Savadogo M. (2000). « Démocratie et institutions », *Repères*, revue scientifique de l'université de Bouaké, vol. 2, n°1, Abidjan, PUCI, pp. 29-45.

Souaré I. K. (2017). *Les partis politiques de l'opposition en Afrique*, Montréal, PUM.

Sylla L. (2006). *Existe-t-il un modèle universel de démocratie ?* Abidjan, Éditions du CERAP.

Touraine A. (1994). *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, Fayard.

Towa M. (1971). *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé.

Verschave F.-X. (2012). *France-Afrique. Le crime continue*, Lyon, Tahin party.

Yinda A., Delbrassine N., (2020). « La palabre africaine », *Diotime*, n°84, avril 2020, p. 1.

<https://diotime.lafabriquephilosophique.be/numeros/84/018/>

Webographie

Diallo B. (2020). Entre coup d'État permanent et coup d'État militaire, qui crée véritablement le désordre constitutionnel. [Consulté le 19/08/2023].

Foka A. (2023). La chronique : l'échec de la démocratie ? [Consulté le 15/08/2023]. <https://youtu.be/7JyY-vyB6qQ>

<https://www.financialafrik.com/2020/08/23>

Sankara T. (2021). Discours tenu devant l'Assemblée générale de l'ONU, le 4 octobre 1984. [Consulté le 19/08/2023]. <https://love-of-fate.ch/wp-content/uploads/2021/01/Sous-page-4-PDF-Discours-de-Sankara-devant-1ONU.pdf>