

POLITIQUE ET DEMOCRATIE EN AFRIQUE : DE L'APPROCHE ESSENTIALISTE A L'APPROCHE EXISTENTIALISTE

BIYOGHE Pamphile

Maître de conférences en philosophie, CAMES, session de juillet 2016 (éthique, morale et politique), en poste à l'École Normale Supérieure de Libreville (Gabon), département de philosophie.

pamphile3@yahoo.fr

DAO Adama

Docteur de l'université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire). Sa thèse de doctorat, soutenue le 1^{er} septembre 2022, a été co-dirigée par BIYOGHE Pamphile.
adamak.adarydao@gmail.com

Résumé :

Notre article se propose, d'une part, de montrer les raisons tacites d'une conception essentialiste de la politique africaine en indiquant la nécessité et le bien-fondé de concevoir la politique africaine dans un sens existentialiste. Et d'autre part, nous montrons qu'au-delà de la revendication surréaliste d'une démocratie spécifiquement africaine, il est important d'assumer le douloureux processus actuel de démocratisation pour un enracinement effectif de la démocratie, en tant que valeur universelle des temps modernes.

***Mots-clés :** démocratie africaine, politique africaine, existentialisme, réalisme.*

Abstract:

Our article proposes, on the one hand, to show the tacit reasons for an essentialist conception of African politics by indicating the necessity and the merits of conceiving African politics in an existentialist sense. And on the other hand, we show that beyond the surrealist demand for a specifically African democracy, it is important to assume the painful current process of democratization for an effective rooting of democracy, as a universal value of modern times.

***Keywords:** african democracy, african politics, existentialism, realism.*

Introduction

D'ordinaire, les expressions « politique africaine » et « démocratie africaine » sont marquées d'un sens spécifique qui exprime et justifie une certaine pratique de la politique et de la démocratie qui serait propre à l'Afrique. D'une part, la politique africaine, pour reprendre les mots de Niamkey Koffi, n'est pas moins qu'« une activité sale, dégradante renvoyant à des jeux stériles, à des "bavardages" »

artificiels et artificieux, ou encore, à des "ambitions effrénées" » (N. KOFFI, 2018, p. 22). D'autre part, la démocratie africaine avec ses variantes dénominatives renvoie à l'idée d'une démocratie originellement propre à l'Afrique, différente de la démocratie moderne, comme en témoignent ces mots de Üriel Nawej Kayemb : « La vraie démocratie, l'homme blanc l'a trouvée chez les africains (...) Il a mal copié leurs systèmes sociopolitiques, il n'a pas su appliquer ce système comme il se doit, et a par après imposé sa mauvaise copie au monde entier » (U. N. KAYEMB, 2021, p. 92). Pour lui comme pour les sectateurs de l'idée d'une démocratie africaine, les Africains doivent promouvoir une démocratie spécifiquement africaine en s'inspirant des valeurs sociopolitiques des sociétés africaines « démocratiques » dans l'Afrique précoloniale.

Cela porte à croire que lorsqu'elles concernent l'Afrique le sens des notions de politique et de démocratie est fonction d'un espace géographique déterminé. Nous aurions donc à cet effet une politique et une démocratie africaine qui seraient différentes des autres. Par conséquent, il n'y aurait donc pas un sens général de la politique et de la démocratie qui serait valable en tout lieu mais des sens particuliers, spécifiques. Or, la politique et la démocratie, en tant que pratiques humaines, sont régies par des règles et des principes susceptibles d'être appliqués comme telles par toute communauté humaine. La question qui se pose dès lors est celle-ci : les expressions « politique africaine » et « démocratie africaine » doivent-elles signifier une certaine spécificité de leur pratique propre à l'Afrique ? En d'autres termes, les sens ordinaires attribués à la politique et la démocratie africaine sont-ils judicieux ?

À partir d'une approche critique de ces expressions, notre analyse s'articule autour de deux points. *Primo*, nous montrons que l'expression « politique africaine » cache un sens essentialiste qu'il faudrait abandonner au profit d'un sens existentialiste. *Secundo*, nous examinons que l'expression « démocratie africaine » a un sens surréaliste sur lequel devrait primer son sens réaliste.

1- D'un sens essentialiste à un sens existentialiste de la politique africaine

1-1- Du sens essentialiste de la politique africaine

Comparativement à l'expression « politique européenne » ou « politique américaine », celle de « politique africaine » est marquée d'une

connotation dépréciative. La politique africaine rime avec pouvoir dictatorial, corruption, massacres, musèlement de l'opposition, gabegie. Ainsi, elle apparaît comme une épiphanie du mal, du visqueux, du louche. De toute évidence, cette conception de la politique africaine ne surprend guère car le constat général en Afrique ne démontre pas le contraire, comme en témoignent ces mots de Sékou Oumar Diarra :

L'espace politique est constamment violé, violenté, transgressé par l'arbitraire, le piétinement du droit, la mise entre parenthèse des Droits de l'Homme. De telles pratiques sont le fait de régimes staliniens où la barbarie, le désordre sont des normes. Le tapis rouge y est déplié aux multinationales qui s'enrichissent délibérément et méthodiquement aux dépens des pays et de leurs populations (S. O. DIARRA, 2016, p. 153).

Cependant, au-delà de cette réalité, nous retrouvons cette question qu'il faut bien se poser le plus clairement : pourquoi la politique africaine est telle, différente de la politique européenne ou de la politique américaine ?

Lors d'une interview accordée à la Radio-télévision belge, Joseph Désiré Mobutu, répondant à une question fondamentalement similaire à celle-ci, à savoir si la démocratie pouvait s'accommoder des tueries et des restrictions arbitraires des libertés individuelles, affirmait :

Je vous répète encore ici, cher ami, que nous ne sommes pas des Européens, des Occidentaux, nous sommes nous autres des Bantou. Et puis ne croyez pas que parce que nous avons été colonisés par des Occidentaux que nous sommes devenus par là des Occidentaux, nous restons Bantous et nous avons nos mœurs qui ne sont pas les vôtres et qui ne seront jamais les vôtres¹

Ces mots du feu président du Zaïre (actuel RDC) insinuent clairement une chose : l'Africain est différent de l'Européen, et même bien qu'il ait été colonisé par celui-ci, souligne-t-il. Ce qui laisse entendre en toile de fond qu'en raison de cette différence, l'Africain et l'Européen ne peuvent avoir la même conception du pouvoir politique et de la pratique politique. Dès lors, en ce qui concerne l'application effective de la démocratie en Afrique, Mobutu Sese Seko se veut clair à l'égard du

¹ Mobutu dans « Mobutu, Roi du Zaïre », film documentaire de Thierry Michel, Éditions Montparnasse, les films de la passerelle, tragédie africaine, 1999, [en ligne], URL : https://www.youtube.com-/watch?v=BKG4TY_b8vM, consulté le 20 juin 2019.

journaliste qui l'interroge : « On peut l'appliquer mais pas à la lettre comme chez vous. La nuance est que chez nous, le respect dû à un chef, par exemple, est sacré. On ne peut pas jouer ou blaguer avec un chef. Lorsqu'un chef décide, il décide, un point, c'est tout »²

Cette insistance sur la différence entre l'Africain (nous) et l'Européen (vous) dans ces propos de Mobutu amène à penser cette différence comme une différence foncièrement ontologique que nous pouvons résumer en ces termes : il y a une nature africaine tout comme il y a une nature européenne à ne pas confondre parce qu'elles seraient irrémédiablement irréductibles. Ainsi, les réponses qu'on semble donner, en général, à cette question, ci-dessus posée, sont de tendance essentialiste, à savoir que la politique africaine ne peut être autre que ce qu'elle est. La politique africaine a donc une essence qui la condamnerait à n'être que de la mauvaise gouvernance.

Dans ce même ordre d'idées mais encore de façon plus fondamentale, on n'hésite pas à affirmer et à se convaincre que l'homme politique africain, c'est-à-dire l'homme noir est, de nature, méchant et maudit. Selon certaines interprétations du livre de la Genèse (chapitre 9, versets 20-27), l'homme noir serait le descendant de Cham, fils irrévérencieux, que Noé aurait maudit qu'il serait, par la suite, devenu noir et esclave de ses frères. Dans l'opinion vulgaire commune, cette malédiction originelle se manifeste à travers les guerres fratricides, les famines meurtrières, les misères impitoyables et d'autres fléaux à la solde des politiques africains. Ce qui porte d'ailleurs à justifier cette différence singulière et regrettable de la politique africaine avec les autres politiques.

Par la force de telles conceptions figées, irrévocables, l'homme politique africain apparaît comme un malhonnête invétéré, un criminel impénitent, un mythomane incorrigible, un éternel pantin à la solde des grandes puissances. Ce qui fait de la politique africaine une théâtralisation sans fin de l'horreur, du crime, une source intarissable d'enrichissement illégal, de thésaurisation, une arène indémodable de défiance et de combat d'égos insolents. Tout ceci, parce que d'une part, la nature de l'Africain serait incapable de s'accommoder avec les exigences de la modernité politique, et d'autre part, c'est parce que l'homme noir serait un être originellement objet de malédiction. À cet effet, la politique

² Mobutu dans « Mobutu, Roi du Zaïre », film documentaire de Thierry Michel, Éditions Montparnasse, les films de la passerelle, tragédie africaine, 1999, [en ligne], URL : https://www.youtube.com/watch?v=BKG4TY_b8vM, consulté le 20 juin 2019.

africaine qui doit assurer le développement et le salut des Africains ne peut que produire d'une façon inévitable le sous-développement et la damnation.

Toutefois, sans même s'interroger sur la pertinence ou la validité de ces différentes conceptions, il faut dire qu'il n'existe pas de natures humaines qui sont différentes les unes des autres et qu'aucun peuple n'est maudit, mais qu'au contraire il existe plutôt des cultures différentes qui différencient les hommes dans leurs rapports avec eux-mêmes et dans leur rapport avec le monde. Ces cultures ne sont jamais définies une fois pour toutes mais sont perpétuellement soumises à une évolution, à un dynamisme, comme le faisait remarquer Paulin Hountondji en ces termes : « Une culture n'est jamais une chose inerte, mais une invention perpétuelle, un débat contradictoire entre des hommes enchaînés à un même destin et désireux chacun de rendre ce destin le meilleur possible » (P. J. HOUNTONDJI, 1977, p. 233). Par conséquent, la conception essentialiste de la politique africaine fondée sur une supposée différence ontologique entre l'Africain et les autres montre ses limites. À s'en tenir à cette conception, la démocratie, vue comme une idéologie politique exclusivement occidentale ne peut donc se pratiquer en Afrique. Dès lors, n'y a-t-il donc pas lieu de concevoir la politique africaine sous un autre angle qui serait juste et conséquent par ailleurs, en l'occurrence, existentialiste ?

1-2- Du sens existentialiste de la politique africaine

Concevoir la politique africaine dans un sens existentialiste, c'est refuser avant tout de la considérer comme une fatalité, comme le produit d'une certaine ontologie africaine. Ainsi, rien ne pourrait justifier l'état actuel de la politique africaine comme étant une chose insurmontable, indépassable, incorrigible. Selon l'existentialisme, toute chose apparaît ou se retrouve à un moment donné dans le chaos de la facticité à partir duquel elle doit se définir. La facticité, à considérer la définition qu'en donne Didier Julia, est le « caractère de ce qui existe à titre de fait contingent, c'est-à-dire de ce qui pourrait ne pas être » (D. JULIA, 2013, p. 91). La politique africaine, telle qu'elle se présente de nos jours n'est donc pas un produit de la nécessité. Elle n'a pas d'essence. Elle aurait donc pu ne pas être ainsi. Dès lors, une question se fait inévitable : pourquoi est-elle ainsi ? Précisons que ce n'est pas le lieu ici de répondre à cette question que nous entendons aussi traiter. Ce qui est important

cependant, c'est de souligner la conséquence fondamentale du fait que la politique africaine ne relève point d'une fatalité mais de la facticité.

Etant entendu que la facticité se caractérise par une absence de justification essentialiste ou fataliste d'une situation, d'une chose en ce sens que toute chose est le fait de la contingence, il s'ensuit que la liberté est la conséquence fondamentale de la facticité car « il n'y a pas de loi, pas de destinée qui nous seraient données d'avance et qui régleraient le cours de notre vie de façon nécessaire » (D. JULIA, 2013, p. 91). Comme le disait Sartre, « l'homme est condamné à être libre » (J.-P. SARTRE, 1996, p. 37). Ainsi, il est condamné à définir son existence, à choisir ce qu'il voudra être et sera, par conséquent, ce qu'il aura voulu être. Ce qui revient en dernière instance à dire qu'il n'y a pas de nature, d'essence des choses qui déterminerait définitivement leur existence pour toujours.

Dans ce sens, il faut concevoir la politique africaine comme un fait contingent. Mais, la politique africaine est une notion abstraite qui ne peut désigner *in concreto* que la pratique des hommes politiques africains dans leur rapport avec leurs peuples. En conséquence, les hommes politiques africains tout comme leurs peuples sont libres car rien ne les prédispose à une pratique ontologiquement négative de la politique d'une part, et d'autre part rien aussi ne prédispose leurs peuples à accepter de subir des exactions et des illusions politiques. Dès lors que la liberté, comme l'a montré Sartre, est inéluctablement un choix, car même le refus de choisir est un choix. Par voie de conséquence, il est possible de dire que la politique africaine telle qu'elle s'observe et s'entend aujourd'hui est le choix des hommes politiques et de leurs peuples. Ce qui rend par ailleurs les Africains, gouvernants et gouvernés, totalement responsables de ce qu'est la politique africaine, invalidant sur ce coup toute théorie fataliste ou complotiste qui entend rendre compte de la situation de la politique africaine.

Mais le choix n'est pas un acte définitif, irrévocable mais toujours un acte de décision perpétuellement renouvelable parce que l'homme, en général, comme l'affirmait Sartre, est projet, c'est-à-dire que « l'homme est seulement, non seulement tel qu'il se conçoit après l'existence, mais tel qu'il veut, comme il se veut après cet élan vers l'existence ; l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait » (J.-P. SARTRE, 1996, p. 22). Il appartient donc aux Africains, gouvernants et gouvernés, de faire un choix nouveau, celui de faire la politique autrement, et cela en raison des exigences et des normes politiques

internationales de bonne gouvernance. Faire la politique autrement consiste à mettre au service des hommes, des peuples la politique et non pas les hommes au service de la politique, comme l'insinuait de façon analogue Aimé Césaire dans sa fameuse et percutante lettre à Maurice Thorez en ces termes :

Que ce que je veux, c'est que marxisme et communisme soient mis au service des peuples noirs, et non les peuples noirs au service du marxisme et du communisme. Que la doctrine et le mouvement soient faits pour les hommes, non les hommes pour la doctrine ou pour le mouvement. Et bien entendu cela n'est pas valable pour les seuls communistes. Et si j'étais chrétien ou musulman, je dirais la même chose. Qu'aucune doctrine ne vaut que repensée par nous, que convertie à nous. Cela a l'air d'aller de soi. Et pourtant dans les faits cela ne va pas de soi (A. CÉSAIRE, 1956, pp. 12-13).

Autrement dit, si la pratique politique doit viser l'intérêt général comme l'exige bien la politique en son sens théorique, la question qui se pose alors dans le cadre de la politique africaine est celle-ci : comment joindre en Afrique la politique comme le veut son sens théorique à la politique comme elle s'opère dans la pratique ?

Lors de sa visite au Ghana en juillet 2009, Barack Obama, alors président des États-Unis d'Amérique déclarait : « L'Afrique n'a pas besoin d'hommes forts, mais de fortes institutions »³. En d'autres termes, pour assainir la scène politique africaine, les Africains doivent se débarrasser des « hommes forts ». Mais qui sont ces hommes forts ? Ces sont des hommes politiques, ces chefs d'État qui s'estiment être des rédempteurs pour leurs pays et qui, pour ce faire, ont tendance à s'accrocher au pouvoir au moyen de prestidigitations des plus inconcevables d'une gouvernance politique à la limite totalitaire. Comme le faisait remarquer Gérard Conac :

Dans les constitutions africaines le chef d'Etat apparaît comme la clé de voûte des institutions politiques. (...). Le chef d'Etat est plutôt dans la situation d'un architecte ou d'un maître d'œuvre. Il est au centre de tout. C'est lui qui bâtit la nation, dirige l'Etat et le personnalise à l'extérieur comme à l'intérieur. Dans une large mesure, il se confond avec le système politique

³Discours de Barack Obama devant le Parlement du Ghana le 11 juillet 2009. URL : https://www.laviedesidees.fr/IMG/pdf/20090729_obamaghana.pdf

lui-même. Il n'en est pas seulement le symbole. Il le modèle et le contrôle. L'on attend de lui qu'il guide, qu'il enseigne, qu'il protège (G. CONAC, 1983, p. 121).

La redynamisation de la politique africaine nécessite, de ce point de vue, la force des institutions. Cette force ne peut s'acquérir que par le respect des institutions, c'est-à-dire le respect des lois fondamentales qui régissent la vie d'un pays. Et, étant donné que la quasi-totalité des pays africains se réclament officiellement de la démocratie, le respect des institutions consistera donc à se soumettre aux principes fondamentaux de la démocratie et des Droits de l'homme, tel qu'il est consigné dans leurs différentes constitutions. Comme l'aura aussi souligné le président Barack Obama, « l'histoire est du côté de ces courageux Africains, et non dans le camp de ceux qui se servent de coups d'État ou qui modifient les constitutions pour rester au pouvoir »⁴. Cela implique que les peuples et les hommes politiques africains doivent prendre leurs responsabilités pour faire respecter les institutions. La question du renouveau de la politique africaine est donc à la fois une question de leadership positif et d'engagement collectif.

Quelles que soient les difficultés auxquelles expose cette lourde tâche, il y a bien lieu d'espérer, d'être optimiste. À la vérité, à bien regarder l'histoire de la politique africaine actuelle, les choses ne semblent pas, en dépit de leur lourdeur, rester en l'état. Et cela, Samba Diakité le fait remarquer en ces termes :

Si les acteurs de notre histoire récente demeurent les mêmes, les rôles ont, certainement, changé. Mais ce qui pourrait inquiéter, ce sont les pratiques, les mises en scène, les partitions que chacun d'entre nous devrait jouer non pour une fin de l'histoire mais pour un commencement nécessaire vers un but nécessaire. Cela suppose que chaque acteur mesure la plénitude de ses responsabilités et qu'il comprenne que chaque pas qu'il pose est un pas sacré pour son pays et que l'histoire de ce pas est l'histoire-pour-l'Afrique. C'est ainsi que l'Afrique sera plus démocratique et plus, économiquement et socialement, épanouie (S. DIAKITÉ, 2015, p. 10).

En somme, concevoir la politique africaine dans un sens existentialiste est une invite à tout Africain, pour reprendre les mots de

⁴Discours de Barack Obama devant le Parlement du Ghana le 11 juillet 2009. URL : https://www.laviedesidees.fr/IMG/pdf/20090729_obamaghana.pdf

Samba Diakité, à poser des pas pour la construction effective de la démocratie.

Le changement des mentalités, la re-conversion des valeurs en donnant à l'éthique toute sa place qui est la sienne. Il ne faut plus poser les mêmes pas. Il faut un nouvel ordre politique, social et culturel décent en réconciliant les identités. Pour l'Afrique de demain, chaque pas compte et tout pas posé doit être un pas d'espoir pour le vivre-ensemble, mais un pas comme le retour du même, est un pas perdu et rendra puantes les plaies de cette Afrique balafnée et en sursis (S. DIAKITÉ, 2015, p. 12).

L'idée de cette tâche s'impose d'elle-même à telle enseigne que, compte tenu d'une certaine volonté de tropicalisation de la démocratie, c'est-à-dire d'une exigence de part et d'autre de la construction d'une démocratie africaine spécifique, il faut se poser la question de savoir ce qu'elle est et de quoi elle tient.

2- D'un sens surréaliste à un sens réaliste de la démocratie africaine

2-1- Du sens surréaliste de la démocratie africaine

Après plus de trois décennies de démocratisation, l'exercice dictatorial du pouvoir politique se dissimule mal derrière la façade démocratique que constituent principalement le multipartisme et le système électoral. L'impénitente violation des droits de l'homme, la brutalisation de la liberté d'expression, les scandaleux trucages d'élections et l'addictif prolongement des mandats présidentiels sont des exemples concluants de ce que le processus de démocratisation en Afrique laisse profondément dubitatif.

Même si par moments, il semble exister un nouveau souffle de démocratie avec l'arrivée au pouvoir de certains partis de l'opposition, il faut souligner, en revanche, que cela rend encore plus complexe le problème. Car, ces partis, une fois au pouvoir, très souvent à l'issue de dures et longues années de lutte contre des dictatures farouches, se métamorphosent très vite, à leur tour, en des régimes aussi autocratiques que ceux qu'ils dénonçaient. Sous leur manœuvre, les mêmes maux qui ont été dénoncés contre l'ancien pouvoir réapparaissent de plus belle. Plus ça change, plus c'est pareil ! Le *statu quo* se maintient, occasionnant

ainsi à chaque fois des conflits de tous genres relatifs à la conquête du pouvoir politique : coup d'État, conflits préélectoraux et postélectoraux.

Face à ce décalage vertigineux entre les discours officiels et les pratiques de la démocratie en Afrique, bon nombre d'Africains posent le problème de la démocratie en Afrique en termes de nuance. C'est-à-dire plus précisément : l'Afrique est incapable d'assumer les exigences de la démocratie moderne, la « démocratie occidentale », comme en témoigne ces mots de Germain Gazoa : « La démocratie moderne laisse apparaître de véritables limites au fur et à mesure que les Noirs africains essaient de s'en accommoder. 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 ? » (G. GAZOA, 2006, p. 81).

C'est par ailleurs dans ce sens que l'ex-président malien Alpha Oumar Konaré, dans sa préface à un livre sur les partis politiques en Afrique, regrettait ceci chez l'auteur :

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 (A. O. KONARE, 2017, p. 10).

Que faut-il donc faire ? Comme solution, le prélat ivoirien soutient que l'Afrique regorge autant de valeurs humaines et culturelles qui doivent promouvoir une démocratie « à l'africaine », une démocratie de « l'arbre à palabre ». En un mot, une démocratie spécifiquement africaine qu'il décrit en ces termes non sans insister sur des nuances :

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 (G. GAZOA, 2006, pp. 81-82).

Aussi ajoute-t-il :

Bien qu'elle soit marquée elle aussi par certaines limites, la « démocratie à l'africaine » solidement fondée sur la sagesse africaine gagnerait à être promue comme modèle archétypale à même de révéler le Noir à lui-même tout en le restituant à sa culture. (...) La démocratie à l'africaine inculque davantage l'idée de sacrifice contrairement à l'actuelle démocratie dite moderne, importée et imposée aux Africains (G. GAZOA, 2006, p. 83).

Au regard de ces mots de Germain GAZOA, il ressort que l'Afrique n'a pas besoin qu'on lui impose ou lui donne des leçons de démocratie car elle peut promouvoir la sienne propre « qui se veut avant tout participative et associative » (G. GAZOA, 2006, p. 83) à partir de ses valeurs culturelles qui sont essentiellement démocratiques. Dans cette perspective, Aimé Césaire, à propos des sociétés africaines précoloniales, ne semblait pas dire autre chose quand il affirmait que « c'étaient des sociétés démocratiques toujours » (A. CÉSAIRE, 1970, p. 20).

Toutefois, cette promotion ou à la limite cette revendication d'une démocratie africaine ne va pas de soi, et ainsi elle suscite de brûlantes questions qu'il faut tout de suite poser : la démocratie est-elle particularisable ? Une démocratie à l'africaine ou de l'arbre à palabre est-elle la démocratie au sens strict du mot ? Les sociétés africaines précoloniales étaient-elles réellement 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 serait si elle existait. Il convient de s'intéresser à ce débat pour mieux analyser les questions ci-dessus posées.

En 1945, dans un contexte de racisme et d'ethnocentrisme négrophobes que traduisaient bien les exactions coloniales, un missionnaire belge, le Révérend-Père Placide Tempels publie *La philosophie bantoue*, un livre dont le succès sera considérable dans la mesure où, en exposant « la philosophie des Bantous », il prenait parti pour la

défense et la réhabilitation de la dignité anthropologique de l'homme noir. 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 notre 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. HOUNTONJJI, 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 et des différences conduisant ainsi à une dilatation du terme de philosophie « de manière à pouvoir y comprendre aussi les modes de pensée propres à l'africain » (M. TOWA, 1971, p. 26).

C'est ainsi que les ethnophilosophes réclament ou défendent pour l'Afrique une philosophie spécifiquement africaine qui ne se soucie guère de correspondre avec l'idée d'une philosophie universelle, de sens univoque. Car pour eux, la philosophie est un singulier pluriel, comme

on peut bien le lire à travers ces mots de Niamkey Koffi : « 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 » (N. KOFFI, 1977, p. 145).

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. HOUNTONDI, 1977, p. 41) : celui de marquer, de réclamer sa différence, sa spécificité. Car, tout comme encore l'ethnophilosophie n'est pas une philosophie au sens véritable, une démocratie à l'africaine ou de l'arbre à palabre n'est pas une démocratie au sens véritable, au sens moderne comme on l'entend aujourd'hui. En effet, telle que décrite par le prélat ivoirien, l'on peut bien se rendre compte que la démocratie à l'africaine ou de l'arbre à palabre n'est pas véritablement une démocratie en ce sens qu'elle ne repose pas, d'une part, et ne garantit pas d'autre part les principes imprescriptibles et fondamentaux si chers à la démocratie. Et on peut le remarquer à travers trois points dans la description qu'en donne le prélat ivoirien, plus haut exposée.

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 jouir d'une liberté dans la mesure où sa liberté reste subordonnée et conditionnée par celle du groupe. Cependant, au lieu de libérer l'individu du groupe, la démocratie de l'arbre à palabre, à en croire notre auteur construit sa logique sur cette forme d'aliénation. Or la liberté est l'un principes inaliénables de la démocratie.

Secundo : « ...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 » (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 si la démocratie s'est imposée aujourd'hui comme le système politique par excellence, c'est parce qu'elle s'est opposée à toute conception ou théorie d'un droit ou d'une origine divine du pouvoir. La démocratie est le pouvoir du peuple par le peuple. Ce n'est donc pas une divinité qui délègue à certains hommes le pouvoir de diriger ou de commander aux autres mais que ce sont les hommes eux-mêmes qui confèrent tout pouvoir de direction et de commandement aux hommes qu'ils choisissent.

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 (K.H.. ODERA, 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 déplaît 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).

En effet, l'institution de la palabre (mot dérivé de l'espagnol « palabra » qui signifie parole, discussion) dans les sociétés africaines précoloniales, idée sur laquelle repose la revendication d'une démocratie africaine avait moins une fonction politique que celle de socialisation ou

de pacification. 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 mécontents. 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 est donc toujours d'exalter une supposée différence, une certaine originalité de la culture africaine à pouvoir se démocratiser elle-même de sa propre manière. 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. HOUNTONDJ, 1977, p. 61). Pourtant, la démocratie, comme on l'aura vu plus haut, repose sur une conception de l'homme sans aucune distinction de race, de couleur, de continent, de culture, etc. mais de l'homme dans son essence d'homme. C'est pourquoi il serait erroné de concevoir, comme le disait Édem Kodjo, « une démocratie pour Blancs d'Occident, et une démocratie pour Nègres d'Afrique. La démocratie est, comme le Bien, le Vrai, le Juste, l'un de ces "universaux" qu'il est dangereux de chercher à relativiser à tout prix » (E. KODJO, 1985, p. 107). La démocratie est donc une chose universelle qui s'impose au monde entier comme telle avec ses valeurs, ses principes et ses règles. 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).

Pour résumer, retenons que, à l'issue de cette analyse, l'idée d'une démocratie africaine n'apparaît pas moins comme une revendication surréaliste ; laquelle au lieu d'affronter l'épineux problème de la démocratie en Afrique, la déplace dans l'aire de l'imaginaire. Si, par ailleurs, les grandes nations démocratiques dans le monde 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 en Afrique doit être considérée sous un angle réaliste pour la débarrasser d'une certaine spécificité imaginaire.

2-2- Du sens réaliste de la démocratie africaine

Parler donc d'un sens réaliste de la démocratie africaine, c'est concevoir la démocratie africaine non comme elle fut ou telle qu'elle devrait être relativement à une supposée démocratie spécifiquement africaine, mais telle qu'elle est, à partir de la démocratie en son sens strict et universel. Pour ce faire, encore une fois, nous nous référons au débat sur la philosophie africaine.

Dès l'entame de son livre *Sur la "philosophie africaine"*, Paulin Hountondji définissait la philosophie africaine en ces termes bien choisis :

J'appelle philosophie africaine, un ensemble de textes : l'ensemble précisément des textes écrits par des Africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de « philosophiques ». Cette définition n'entraîne, remarquons-le, aucune pétition de

principe. Le sens du qualificatif « philosophique » n'entre pas ici en ligne de compte, encore moins le bien-fondé de cette qualification. Seul importe le fait de la qualification lui-même, le recours délibéré au mot « philosophie », quel que soit par ailleurs le sens de ce mot. Seule nous importera, en d'autres termes, l'intention philosophique des auteurs, non le degré (difficilement appréciable) de sa réalisation effective (P. J. HOUNTONDJI, 1977, pp. 11-12).

De cette définition, il ressort que la philosophie africaine, indiscutablement, existe. Elle existe sous la forme d'un ensemble de textes, d'une littérature écrite et non dans une vision du monde collective, inconsciente et immuable dans les cultures africaines comme les ethnophilosophes entendaient le démontrer. La problématique que soulève cette définition, Hountondji l'aura dit, est de savoir « si le mot philosophie doit garder son sens habituel quand il vient à être déterminé par l'épithète africaine, ou si la simple adjonction de l'épithète doit en retour modifier le sens du substantif » (P. J. HOUNTONDJI, 1977, p. 52). Pour lui, la philosophie est un mot dont l'univocité ne doit souffrir aucune modification à travers ses diverses applications, lesquelles renvoient toujours à « l'unité principielle d'une même discipline, d'un même style d'interrogation » (P. J. HOUNTONDJI, 1977, p. 52).

Par analogie, 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, comme le montre à cet effet ce penseur sénégalais Babacar Guèye :

Le mérite de l'instauration de la démocratie en Afrique est d'avoir solennellement affirmé le caractère universel des principes et règles qui fondent toute démocratie et qui s'articulent autour de la primauté du suffrage universel, de la séparation des pouvoirs, de l'indépendance de la justice, de la garantie des libertés d'expression et du respect des droits de l'homme. Au-delà de certaines réalisations qui permettent de dire que l'Afrique s'est engagée sur le chemin de la démocratisation, il existe aujourd'hui d'autres acquis qui laissent croire que les États africains veulent consolider et

renforcer leur démocratie. Il est possible de résumer les progrès ainsi réalisés en trois grandes tendances : la consécration d'une démocratie constitutionnelle, l'édification progressive de l'État de droit et l'organisation d'élections disputées et transparentes (B. GUËYE, 2009, p. 7).

Il ne s'agit donc pas d'abord de dire ici comment fonctionne véritablement la démocratie africaine, mais plutôt de prendre tout simplement acte de son existence en tant qu'elle se présente et se réclame du sens universel, moderne 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. Ainsi, l'on ne saurait concevoir une démocratie spécifiquement africaine ; laquelle laisse entendre une incompatibilité entre une certaine mentalité africaine et la démocratie en son sens moderne que l'on appelle à tort ou à raison « démocratie occidentale ». Le contraire à coup sûr choquerait le philosophe ivoirien Sékou Oumar Diarra qui laissait entendre ceci :

En Afrique, au lieu de fondre harmonieusement avec le concept de démocratie dans ce qu'il a d'essentiel et de substantiel, on note plutôt une volonté tenace de l'ajuster ou de le subsumer à nos réalités et notre conception de l'organisation sociale. Ainsi on peut assister à une floraison de glissements sémantiques pernicieux tels par exemple « démocratie à l'ivoirienne », « démocratie à la togolaise » ou encore « démocratie à la gabonaise » etc. Obnubilés par l'idée de manifester sa différence, de vanter des particularismes ou des traits de culture, on s'est donné le droit de contrefaire, de distiller des contrevérités et même de les défendre (S. O. DIARRA, 2016, p. 135).

En tout état de cause, l'univocité du sens de la démocratie ne devrait pas être remise en cause dans ses applications géographiques, lesquelles supposent d'ailleurs une certaine manière d'être, une certaine ontologie propre à chaque réalité géographique irréductible ou incompatible avec les autres. L'épithète « africaine » ne doit aucunement influencer dans un souci de particularisation, de différenciation le sens universel du substantif « démocratie », dont les principes et les valeurs sont inaltérables au risque de ne plus être telle. Cette précision est donc nécessaire dans la mesure où elle évite des fuites en arrière, dans un hypothétique passé « démocratique » qu'aurait connu le continent

africain, pour mieux analyser le processus de démocratisation en cours en Afrique.

Conclusion

En somme, cette analyse aura permis de comprendre que les expressions « politique africaine » et « démocratie africaine », au lieu d'être simplement une désignation géographique et descriptive, traduisent plutôt une certaine pratique ontologique péjorative et rétrojective de la politique et de la démocratie, spécifique à l'Afrique. À cet effet, il est nécessaire de considérer la politique africaine non comme la manifestation fataliste d'une certaine nature de l'Africain mais plutôt comme un fait contingent qui peut être changé par la volonté et la responsabilité des peuples et des dirigeants africains eux-mêmes. D'où la nécessité d'une considération existentialiste du sens de la politique africaine. Quant à la démocratie africaine, elle n'est pas autre chose que celle qui se pratique présentement dans les pays africains. Et cette démocratie fonctionne mal. Le prolongement des mandats, la présidence à vie, le problème de la liberté d'expression, la violation des droits de l'homme, le tribalisme, la corruption sont autant de preuves palpables du dysfonctionnement de la démocratie en Afrique. Ainsi, si la démocratie en son sens moderne est loin d'être le monopole ou le propre d'aucune culture, d'aucun pays, encore moins d'aucun continent, la seule et urgente chose à faire est de considérer la démocratie africaine telle qu'elle est et chercher à comprendre les raisons qui sont à la base de son dysfonctionnement pour proposer des pistes de solutions pour sortir de cette impasse.

Références bibliographiques

Bidima Jean-Godefroy (1997), *La palabre : une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, 128 p.

Césaire Aimé (1970), *Discours sur le colonialisme*, 5^e édition, Paris, Présence africaine, 64 p.

Césaire Aimé (1956), *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Présence africaine, 15 p.

Conac Gérard (1983), « Portrait du chef d'État » in *Pouvoirs*, n°25, Paris, PUF, pp. 121-130.

- Diakité Samba** (2016), *Politique africaine et identités. Des liaisons dangereuses*, Saguenay, Différence pérenne, 150 p.
- Diarra Sékou Oumar** (2016), *Afrique : de l'amour au culte de Machiavel*, Bouaké, IRDA, 251 p.
- Gazoa Germain** (2006), *Les conflits en Afrique noire. Quelles solutions ? Le cas ivoirien*, Abidjan, Fratmat éditions, 96 p.
- Guèye Babacar** (2009), « La démocratie en Afrique : succès et résistances » in *Pouvoirs*, n° 129, Paris, Seuil, pp. 5-26.
- Julia Didier** (2013), *Petit dictionnaire de la philosophie*, 2^e édition, Paris, Larousse, 302 p.
- Kayemb Uriël Nawej**, (2021), *Les nations-unies ethniques d'Afrique*, ouvrage numérique, 372 p.
- Kodjo Édém** (1985), *...et demain l'Afrique*, Paris, Stock, 366 p.
- Koffi Niamkey** (1977), « Controverses sur l'existence sur l'existence d'une philosophie africaine », in *Revue de littérature et d'esthétique négro-africaine*, Abidjan, NEA, pp. 145-162.
- Koffi Niamkey** (2018), *Écrits politiques*, tome 2, Abidjan, NEI/CEDA, 182 p.
- Sartre Jean-Paul** (1996), *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, coll. Folio-Essais, 120 p.
- Souaré Issaka K.** (2017), *Les partis politiques de l'opposition en Afrique. La quête du pouvoir*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 226 p.
- Sylla Lanciné** (2006), *Existe-t-il un modèle universel de démocratie ?*, Abidjan, Les Éditions du CERAP, 107 p.
- Towa Marcien** (1971), *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, 77 p.