

## Démocratie et pesanteurs culturelles en Afrique Noire: Faut-il penser une «démocratie tropicale» ?

Brice Armand Davakan\*

Mis en ligne le 30 mai 2005

---

### Résumé

La problématique de la démocratie en Afrique émerge là où *la culture* est évoquée comme cause déterminante de l'échec de la construction démocratique sur ce continent. Nombre d'analystes ont avancé que la démocratie multipartite serait illusoire en Afrique, où elle est totalement étrangère au mode de représentation du pouvoir qui y prédomine. Mais qu'est-ce que *la culture* africaine ? Y a-t-il une «africanité» ? Notre hypothèse est que le fantasme culturel de certains «africanistes» est non seulement un symptôme de la violence symbolique infligée par la colonisation, mais il peut surtout devenir un piège psychosociologique dangereux dans la mesure où le mythe de «la» culture occidentale servant de postulat théorique à l'émergence de «la» pensée négro-africaine comme opposé dialectique, crée la tendance au consensualisme paresseux, à l'évitement du débat politique et au paternalisme, bref, à tous ces mots qui sont l'antithèse même du politique, et qui constituent finalement un obstacle sérieux à l'épanouissement politique, culturel et philosophique du continent.

Mots-clé: *Afrique, démocratie, africanisme, culture.*

### **On democracy and social weightiness in Black Africa: a need for “tropical democracy”?**

#### **Abstract**

The problem of democracy in Africa emerges whenever “the culture” is mentioned as the determining factor in the failure to construct democracy on that continent. Many analysts have argued that multi-party democracy would be impossible in Africa, where the concept is entirely foreign to the prevailing modes of representing authority. But what exactly is “African culture”? Is there such a thing as “African-ness”? The thesis of this paper is that the fantasy of a monolithic culture put forward by some Africanists is not only a symptom of the symbolic violence inflicted by colonization, but also a potentially dangerous psycho-sociological trap insofar as postulating the myth of Western culture as the theoretical basis for its dialectical opposite, Black African thought, leads to lazy consensual thinking, an avoidance of political debate, and paternalism. In short, some Africanist attitudes should be understood as the very antithesis of politics, and could ultimately become a serious hindrance to the continent's political, cultural, and philosophical development.

*Keywords : Africa, democracy, africanism, culture.*

---

\* Université du Québec à Montréal, Montréal, Québec, Canada : davakanb@hotmail.com

## 1. Introduction

L'idée de « pesanteurs culturelles » a une portée idéologique irréfutable, puisque sa métaphore renvoie à un contrepois socioculturel, contrariant un certain « idéal » sociopolitique. Il faut donc l'assumer d'entrée de jeu : l'idée d'une « démocratie *inculturée* » est la charnière de l'articulation entre philosophie et *praxis* politique, entre idéologie et réalités sociales. Cependant, en abordant le problème de l'Afrique sous l'angle polysémique de la culture nous faisons un double choix épistémologique :

- Le premier est de considérer qu'il n'y a pas de cultures enfermées sur elles-mêmes, les cultures africaines pas plus que les autres ; que les cultures, sont elles aussi des constructions historiques qui se transforment et se recomposent en permanence.
- Le second est d'inscrire notre réflexion dans le cadre d'un culturalisme « réaliste », qui ne nie pas les spécificités africaines (conséquences logiques de leurs histoires spécifiques) mais les appréhende dans une perspective dynamique comme le résultat d'une articulation (et non pas d'une dialectique) graduelle entre le particulier et l'universel.

En effet, les problèmes que pose la construction de la démocratie dans un environnement socioculturel qui semble a priori défavorable (pensons à l'Afrique, mais aussi au monde arabo-islamique, à l'Asie du Sud est, à l'Amérique latine, voir à la Russie) devraient susciter une refonte de nos catégories politiques, notamment autour de la compatibilité entre la démocratie représentative, (en tant que mode de régulation de la compétition politique intimement lié à la trajectoire occidentale de la modernité), et certaines *représentations « autochtones » (ou locales et spécifiques)* du pouvoir, de l'autorité et de la légitimité. C'est donc à cette tâche que nous allons nous atteler en interrogeant derechef, les bases des démocraties occidentales : la démocratie comme condition de l'épanouissement individuel (le sujet) et collectif (le social) serait-elle *in fine* incompatible avec le pluralisme socioculturel ? Les sociétés africaines sont-elles irrémédiablement condamnées à l'autoritarisme politique du fait de leur culture ?

À ces questions, les deux volets de cet article visent aussi à avancer deux propositions : d'abord, que le monolithisme politique en Afrique noire, inspiré ou conforté par les thèses africanistes<sup>1</sup> constitue une pesanteur à la démocratie en son essence ; ensuite, que la rhétorique oppositionnelle Négritude/Occident ne permet pas de sortir de la confusion autour de la démocratie et de l'ethnicité en Afrique, mais que seule la distinction froide et lucide entre les tares léguées par l'histoire et les projets sociopolitiques constructifs, peut faciliter l'élaboration (de *elaborare* qui veut dire *perfectionner*), c'est-à-dire l'affinement d'une démocratie proprement africaine, orientée vers le « vivre ensemble » et le

---

<sup>1</sup> Illustré par le mythe de « l'arbre à palabre » et les proverbes très répandus en Afrique, du genre : « *Il ne peut y avoir deux caïmans dans un même marigot* »

partage des ressources entre les groupes d'identités diverses.

## 2. Problématique politique de l'Afrique noire.

L'indépendance réclamée à cor et à cri par les pays africains dès le lendemain de la seconde Guerre était survenue dans l'immaturation politique d'une part, dans un contexte où les élites intellectuelles étaient encore minoritaires et politiquement mal préparées ; mais surtout, elle est survenue sous une forme de contrainte pour la France et l'Angleterre qui devaient, après l'expérience des invasions hitlériennes, se soumettre au principe international selon lequel «Chaque peuple a le droit de disposer de lui-même». Or, le colon blanc une fois parti, il fallait bien gérer son héritage, continuer à se représenter dans le «concert des Nations», à exister comme État et se faire valoir sur la scène internationale. Il fallait donc maintenir des États créés de toutes pièces par la force, mais aussi ultimement forger une conscience nationale avec les tribus rivales d'avant la colonisation. Mais,

*l'adaptation d'un modèle républicain occidental, à la fois en tant que cadre étatique et ensemble de valeurs démocratiques libérales, se heurte souvent, en effet, à des sociétés dont la structure est très éloignée de celles qui ont inventé la République.<sup>2</sup>*

Héritage des tribus guerrières, le tribalisme<sup>3</sup>, allié à l'inexpérience républicaine ainsi que l'avidité des hommes politiques... va allumer partout en Afrique des foyers de tension, des guerres et des génocides. Très tôt, les indépendances prennent un goût amer ; l'expérience de la liberté va coïncider avec la quête de régimes forts, capables d'imposer l'ordre, souvent au prix de la terreur. Ainsi, dans un contexte de politique internationale bipolarisée Est-ouest, libérale ou communiste, les dictatures vont se multiplier sur tout le continent avec des conséquences humaines et économiques désastreuses.

### 2.1. Des partis uniques au multipartisme

Parmi les dizaines d'États ayant émergé après la Seconde Guerre mondiale, à travers la décolonisation ou même après la chute du rideau de fer, nombreux sont ceux qui sont tiraillés entre l'affichage du respect des principes démocratiques et la pratique du parti unique, de la dictature militaire ou du népotisme.

Les systèmes démocratiques de type parlementaire institués en Afrique au lendemain des indépendances ont révélé des problèmes jamais rencontrés en Occident, du moins pas dans cette complexité :

<sup>2</sup> Voir "République." Dans Encyclopédie Microsoft Encarta 2001. Dictionnaire encyclopédique électronique, Microsoft Corporation, 1993-2000.

<sup>3</sup> Le tribalisme ici désigne la forme dominante de l'organisation sociale en Afrique précoloniale, mais aussi son prolongement des structures étatiques modernes sous forme de népotisme et de clientélisme ethnique dans le jeu politique.

- Le déficit démocratique dû à la désorganisation de la *société civile* (absence de classes sociales au sens propre, donc d'expression d'intérêts sectoriels de la société globale) transformant le champ politique en un lieu de rivalités, non pas d'intérêts sociaux, mais de luttes ethniques et de pouvoir symbolique.
- Les partis politiques se transformèrent en forces centrifuges au détriment de l'édification d'une conscience nationale.
- La pluralité des partis devint une source d'instabilité politique, rendant difficiles les décisions urgentes et vitales pour l'institution du social.
- Les masses devinrent enfin complètement étrangères et en fin de compte indifférentes, voire apathiques à ces rivalités concurrentielles qui sont incompatibles avec les méthodes - disons plutôt *les pratiques* - africaines de dialogue communautaire («*l'arbre à palabre*»)

C'est pour ces raisons qu'au bout de quelques années d'expérience d'autonomie politique (années 60), la quasi-totalité du continent africain devint le champ d'expérimentation des tous les régimes politiques imaginables :

1. L'idée de «parti dominant», commune aux élites africaines d'avant les indépendances, en raison de ses objectifs d'alors (conquête du pouvoir politique, décolonisation, unification nationale, édification de l'État, développement économique), se concrétisa en «partis uniques».
2. L'idée s'enracina selon laquelle, un parti organisé à l'échelle nationale pouvait mieux coordonner dans son cadre délimité les intérêts ethniques, régionaux et sectoriels, et les relier à l'intérêt national.
3. Les masses ressentiaient le parti unique comme un substitut de la tradition africaine de consensus (symbolisé par l'*Arbre à palabre*) où le «chef» s'occupait des aspirations et des problèmes communs à tout le peuple.
4. Un parti unique permettrait de réunir en une seule organisation politique, le peu de cadres et de moyens financiers dû à la pauvreté.<sup>4</sup>

Mais dans les faits, les partis uniques furent de véritables fiascos : créations artificielles, instruments de légitimation de l'oppression politique, ils ne connurent jamais de véritables dialectiques internes pouvant organiser la liberté du débat politique ou la compétition d'idées. Ils furent plutôt des véhicules de diffusion des orientations et des directives du pouvoir finalement accaparé par un leader charismatique capricieux, lunatique et évasif quant aux réels projets de développement. De grands fossés se sont créés alors entre le *pays légal* (État) et le *pays réel* (civil et informel) sur lequel la politique n'a de contrôle que répressif.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Encore en 1990, alors qu'il était en visite en Côte d'Ivoire et au Gabon, Jacques Chirac dira que «la démocratie est un luxe que les pays africains ne peuvent se permettre». Lire Otayek, 2000, p. 24

<sup>5</sup> Pirzio-Biroli, Detalmo. 1983. Révolution culturelle africaine (tr. de l'italien par Chantal Tardy-Panit.) Dakar : Nouvelle Édition Africaine, 304 pages, (pp 182-183)

Certains allèguent encore que le parti unique n'est pas au fond une formule dont il faut se défaire en Afrique où l'on tend traditionnellement vers le *consensus*, mais qu'il faut que le parti unique soit conçu, organisé et opérationnalisé en termes africains ; qu'il serve de «courroie de transmission» entre pouvoir central et pouvoirs locaux, entre tradition et modernisme, une organisation pragmatique et efficace en somme, instrument de modération et de dépassement des particularismes ethniques, tribaux, claniques.

Quelle est cependant l'utilité d'un *parti* s'il faut qu'il soit *unique* ? Pourquoi faut-il un «parti» s'il faut qu'il soit finalement une «totalité» en soi et pour soi ? Autant penser une démocratie «*a-partite*» (sans parti) puisque le parti unique ne peut objectivement pas garantir la pluralité des visions, la diversité dans toute cette somme de tendances politiques possibles, ainsi que la liberté du débat politique. Pour garantir le pluralisme politique, il faut qu'existe une conscience précise des oppositions que suscitent les orientations politiques des gouvernants. Mais les "pesanteurs sociologiques" et culturelles locales sont évidentes, et ont noms : tribalisme<sup>6</sup>, logique de contestation violente, absence de débats d'idées, analphabétisme massif<sup>7</sup>, etc. Dans ces conditions, aucun projet politique à long terme ne peut être élaboré, et même les contestations des dictatures politiques finissent par perdre leur contenu révolutionnaire :

*La vague de violences qui a secoué des États tels que le Congo, la Guinée et bien d'autres n'a pas pour autant aidé ses auteurs à venir à bout des problèmes qu'ils ont hérité de la colonisation. Elle n'a pas abouti, d'autant que ce furent des révolutions de palais ressemblant davantage à ces règlements de compte entre camarades supposés être impliqués dans la course vers la prise du pouvoir.*<sup>8</sup>

À la lumière de ces faits, la question se pose donc de savoir quelle forme de démocratie serait pertinente pour l'Afrique. Et pour y répondre, il faut cerner l'objet du questionnement : qu'est-ce que la démocratie, et qu'est-ce que l'Afrique ? Plus précisément quelle est l'ultime finalité de cette invention grecque de donner «pouvoir au peuple» ? Et y a-t-il une *africanité*, une particularité (eccéité) de l'Afrique qui permette d'y penser un système politique particulier ?

## 2.2. Y a-t-il une «africanité» ?

Jacques Maquet mit au point le concept d'«africanité» pour rendre compte de l'unité spirituelle de la culture africaine ; laquelle a pour soubassement le naturalisme :

---

<sup>6</sup> voir note n°2

<sup>7</sup> Au troisième millénaire encore, selon l'UNESCO, des pays d'Afrique au sud du Sahara comme le Bénin, autrefois qualifié de «quartier latin de l'Afrique», sont encore analphabète à 78% chez les femmes, et 48% chez les hommes (voir les statistiques 2000-2004 à :

[http://www.uis.unesco.org/ev.php?ID=4927\\_201&ID2=DO\\_TOPIC](http://www.uis.unesco.org/ev.php?ID=4927_201&ID2=DO_TOPIC) )

<sup>8</sup> Pirzio-Biroli, Detalmo. 1983. Révolution culturelle africaine (tr. de l'italien par Chantal Tardy-Panit.) Dakar : Nouvelle Édition Africaine, 304 pages (p. 91)

*à la différence des Occidentaux qui, ayant réussi à s'opposer à la nature, poursuivent sa complète subjugation, les Africains cherchent l'harmonie avec elle, ils l'obtiennent en participant à sa vie.<sup>9</sup>*

L'«africanité» existe, enchaîne Detalmo qui énumère même ses traits caractéristiques :

1. traits socioculturels propres et distinctifs,
2. joie de vivre, enthousiasme et besoin endémique de communication et de loisirs collectifs,
3. la sacralité comme essence de tout pouvoir et la loyauté comme réponse naturelle au pouvoir sacralisé («*On naît chef, on ne le devient pas*»).

*Les prémisses philosophiques de l'ontologie africaine, dira-t-il, forment un système extrêmement élaboré et cohérent, et elles constituent un témoignage d'une grande valeur culturelle. En antithèse avec la pensée européenne d'origine grecque, l'être est conçu [dans la «philosophie africaine»] comme une unité qui comprend le monde naturel et surnaturel, et qui absorbe l'homme lui-même en tant que créature parmi tant d'autres, bien qu'éminente dans la hiérarchie. C'est une vision surréelle du monde, où le visible est considéré comme une manifestation de l'invisible.<sup>10</sup>*

L'invisible y est considéré comme le véritable sujet. Pour Detalmo et bien d'autres, la monocratie, ni spécifique ni due au hasard, a un substrat lointain dans la conscience des africains. Les premiers modèles gouvernementaux (monarchie, empire) ont une allure monarchique. Alors la *République*, concept occidental, apparaît dans le nouveau contexte africain comme un travestissement de l'institution royale ou impériale. Les vieilles institutions d'Afrique appliquaient des techniques sommaires de démocratie à travers la hiérarchie des organisations villageoises, l'élection des chefs et juges coutumiers des chefferies. Le sujet élu en fonction de critères bien précis (qualités morales, aptitude au commandement, etc.) ne sort donc pas de la forêt comme un maquisard, chargé de sagaies afin d'abattre la personne choisie et de lui succéder sans contestation.<sup>11</sup> Même, des auteurs de la trempe de Hannah Arendt sont tombés dans cette vision idyllique de l'homme noir, que celle-ci dépeint dans sa trilogie du totalitarisme comme étant désintéressé du profit, étranger à la volonté de puissance, vivant en harmonie parfaite avec la nature.

---

<sup>9</sup> (Africanité traditionnelle et moderne, Présence africaine, 1967) cité par Ndiaye, M. Abdoulaye ; Sy, A. Amadou .- Africanisme et théorie du projet social .- L'harmattan, Paris, 2000 .- Collection sociétés africaines et diaspora .- 320 pages (p. 65)

<sup>10</sup> Pirzio-Biroli, Detalmo .1983. Révolution culturelle africaine (tr. de l'italien par Chantal Tardy-Panit. Dakar : NEA, 304 pages. Pp 19-20

<sup>11</sup> idem, p 78-79

### 2.2.1. Les thèses africanistes

L'Africanisme philosophique a une filiation théorique avec les thèses anthropologiques d'irréductibilité des cultures, que Ruth Benedict a avancé dans "*Échantillons de civilisation*". Ces thèses gouvernent la plupart des théories «différentialistes», aussi bien en science politique, en sociologie, qu'en sciences économiques. Celles-ci considèrent que toutes les cultures sont éclatées et que chacune d'elles évolue de façon radicale, avec ses propres valeurs et finalités sans recouper l'autre. La littérature négro-africaine, au lendemain des indépendances va donc s'atteler à démontrer que non seulement l'Afrique a une unité culturelle, mais qu'elle n'a rien à envier à l'Occident ; les tenants de ce courant de la *Négritude*<sup>12</sup> sont Léopold Sédar Senghor, Cheik Anta Diop, Aimé Césaire, etc.... Le premier dira par exemple que «*L'émotion est nègre comme la raison est hellène*» ; Les penseurs africains vont donc s'acharner à défendre tout ce qui leur parut indiquer une infériorité supposée ou suggérée de la culture africaine :

*l'irréfragable preuve de la reconnaissance des peuples est la diversité des cultures, disent-ils. Toute tentative de comparaison met en présence d'un parallélisme infantin. On ne peut parler de retard d'un pays par rapport à un autre que si les peuples appartiennent à un même ensemble géographique, historique et surtout culturel.*<sup>13</sup>

Ils vont jusqu'à justifier des handicaps aussi sérieux que l'absence d'écriture :

*le langage oral, transféré sur un support quelconque (papier, bande magnétique, microsillon, onde hertzienne), se meurt. Il survient une perte de transfert. Avec la parole écrite, enregistrée, radiodiffusée, nous perdons en attitudes physiques, en présence humaine, en contacts émotionnels et finalement en fidélité. Dans la société africaine, le drame du verbe transmetteur de connaissances vient d'abord du mot écrit. L'écriture démontrant la fragilité de l'oralité fait ressortir son insuffisance. On ne reconnaît plus l'animal à son cri*<sup>14</sup>

Comme on le voit, l'obsession des colonisateurs «d'être civilisés» et de civiliser les «peuples barbares» a déclenché son versant dialectique : l'obsession de «vouloir être» civilisé. Or, s'il est important de savoir ce qu'on est et ce qu'on a, il est encore plus urgent de savoir ce qu'on n'a pas et de reconnaître ce qu'on n'est pas.

Le fait est que, déjà au sein du même courant africaniste, la différence est grande

---

<sup>12</sup> Le courant de la Négritude est de loin plus vieux que les indépendances africaines, cela s'entend. Mais il faut faire une distinction entre d'une part, l'expression purement littéraire, idéologique ou philosophique de ce courant, et d'autre part les diverses tentatives de son application politique, qui sont ici objet de notre discussion. Cette même confusion semble être, à notre avis, la source de la célèbre polémique entre Négritude et Tigritude (entre Senghor et Soyinka).

<sup>13</sup> Pirzio-Biroli, Detalmo. 1983. Révolution culturelle africaine (tr. de l'italien par Chantal Tardy-Panit.) Dakar : Nouvelle Édition Africaine, 304 pages, (Avant propos P.7)

<sup>14</sup> ibidem p.92

entre élites francophones et anglophones d'Afrique, différences dues aux types de mobilisation sociale et «philosophies politiques» ayant inspiré les politiques administratives et éducatives des colonisateurs Français et Anglais.

### 2.2.2. Critique de l'Africanisme

La pensée uniforme de l'Africain s'explique donc par le rapport conciliant qu'il contracte avec la nature. Il ne peut la transformer, encore moins la dominer : ses perspectives technologiques sont alors *a priori* compromises. Au fond, c'est la culture africaine elle-même qui est niée dans cette idée puisque la culture résulte de la transformation de la nature par l'homme, transformation à défaut de laquelle celui-ci ne peut que végéter à l'écart de la nature. L'*homme-nature* négro-africain (indifférent au progrès technologique) devient alors une représentation consécutive aux théories africanistes. Les Africains, qui étaient aux prises avec l'hégémonisme (lequel avait une charge ethnocentrique, notamment européocentriste), ont saisi l'opportunité de la théorie relativiste pour avoir une perspective d'émancipation. Le relativisme culturel, en considérant que chaque culture a sa logique propre, renverse le schéma évolutionniste qui considérait que la seule civilisation digne d'intérêt est celle de l'Occident. De ce point de vue, l'attitude relativiste leur apparaît comme porteuse d'une idéologie émancipatrice.

Dans l'affrontement culturel pour la reconnaissance, l'Occident s'est voulu absolu : taillant à son image les autres cultures. Aujourd'hui on assiste à une absolutisation - réponse à une frustration résultant de l'oppression - de la culture africaine. L'adoration suspecte de l'art africain, la survalorisation de l'archaïque et de toutes les tentatives besogneuses de *restauration* des valeurs africaines visent à jouer au sein de la culture africaine l'orgueil que l'Occident a placé dans sa propre culture ; tout se passe comme si on ne peut analyser cette culture africaine hors de l'affrontement entre Occidentaux et Nègres. Il s'agit en fait d'un glissement de l'acte de mémoire vers un désir de fierté, dans quel cas restaurer la mémoire africaine signifierait travailler à la fierté africaine<sup>15</sup>.

Au fait, toutes les cultures humaines sont, jusqu'à un certain point, semblables aux autres ; toutes ont, en commun, un ensemble d'éléments que chacune d'elles valorise différemment. Il est donc superflu de voir dans la diversité des modes de vie et de représentation autre chose qu'une différence d'ordre historique (comme une différence essentielle par exemple). Le particularisme consiste, justement, à concevoir l'humain comme un empire dans un empire en hypertrophiant ce qui le distingue de son semblable. Ce faisant, il a du mal à articuler correctement l'universel et le particulier. Le particularisme évacue la dimension essentielle en concevant l'universel comme la négation du particulier, alors qu'il n'est que son approfondissement.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Des penseurs aussi éminents que HEGEL ont estimé que l'Afrique n'a pas d'histoire (elle est anhistorique) et donc n'a pas de pensée politique.

<sup>16</sup> Argument amplement développé par Ndiaye, M. Abdoulaye ; Sy, A. Amadou .- Africanisme et théorie du

D'autre part, à la place d'une apologie de l'analphabétisme, les africanistes n'ont pu se rendre à l'évidence que la lacune qui hypothèque l'émergence d'une "pensée authentiquement africaine" tient à l'absence d'écriture. Car c'est par l'écrit qu'on peut créer la distance pour pouvoir réfléchir, organiser les concepts afin de mieux juger et organiser une pensée. L'oralité, dans sa démarche spontanée, n'autorise pas le recul que requiert la pensée rationnelle. Ceci ne signifie pas qu'il n'y avait pas une pensée en Afrique noire, mais cette pensée, dans son développement, a été handicapée par l'absence de l'écriture. En effet, l'écriture permet à la pensée d'exploiter ses ressources de façon systématique et structurée. C'est seulement *avec* et *dans* l'écrit que la pensée épuise tout son potentiel. Ce que la parole n'est pas en mesure de faire au regard de sa charge passionnelle, voire émotionnelle, l'écriture le peut pour asseoir une rigueur parfaite du discours.

On a voulu montrer que non seulement l'Afrique a *une* culture, mais aussi que le continent a *une* philosophie. Or, dans la mesure où il y a plusieurs cultures, l'on a voulu montrer qu'il y avait plusieurs philosophies. Mais il se trouve que ce qu'on a voulu présenter comme cette «philosophie africaine» par sa singularité ne répond plus à des critères universels de philosophie. En effet, toute philosophie est une pensée, mais toute pensée n'est pas une philosophie ; et restituer à la philosophie sa quintessence, ce n'est pas pécher par occidentalisme. Il s'agit de montrer qu'il y a des valeurs fondamentales sans lesquelles on ne peut pas identifier une pensée comme étant philosophique. La philosophie a une exigence, celle du *sujet critique*. L'africanisme philosophique rabaisse la culture, et parvient à élargir le concept de philosophie jusqu'à dissoudre le concept lui-même dans la culture. Il s'agit d'une perversion épistémologique. Il n'y a jamais eu de système de pensée, ni politique ni social ni ontologique à l'échelle africaine ; et l'Afrique ne gagne pas à rejeter la domination occidentale et avec elle, son art de penser (philosophie) qui fait sa force.

*Il y a dans l'histoire Occidentale, comme dans toutes les autres, des atrocités et des horreurs, mais il n'y a que l'Occident qui a créé cette capacité de contestation interne, de mise en cause de ses propres institutions et de ses propres idées, au nom d'une discussion raisonnable entre êtres humains qui reste indéfiniment ouverte et ne connaît pas de dogme ultime.*<sup>17</sup>

Pour Castoriadis par exemple, lorsqu'on parle de Philosophie, ce n'est pas de système, de livres, de raisonnement scolastique qu'il s'agit, mais plutôt de la mise en question de la représentation instituée du monde, des idoles de la tribu, dans l'horizon d'une interrogation illimitée. Et de la même manière, quand on parle de *Politique*, il ne s'agit pas d'élections, ni municipales ni présidentielles,

---

projet social .- L'harmattan, Paris, 2000 .- Collection sociétés africaines et diaspora .- 320 pages (p.26)

<sup>17</sup> Cornelius Castoriadis (entretien avec).- République Internationale des lettres : un monde à venir ; propos recueillis par Olivier Morel .- <http://www.republique-des-lettres.com/cl/castoriadis.shtml>

mais bien plutôt de la mise en question de l'institution effective de la société.<sup>18</sup> Ce n'est pas dans l'uniformité de pensée ou de culture que l'Afrique peut trouver sa cohésion, mais paradoxalement dans le débat et le conflit des idées.

Déjà, selon qu'ils soient francophones ou anglophones, les africanistes ne parlent pas le même langage ; la colonisation française différait profondément de celle anglaise, aussi bien dans ses méthodes que dans ses objectifs. La politique coloniale française avait un postulat ethnocentrique, une *mission civilisatrice* comme seul moyen d'avancement pour les «sociétés indigènes», donc une perspective *d'assimilation* avec pour objectif lointain, l'intégration à la métropole. Ceci implique :

- centralisation administrative,
- politique d'éducation d'inspiration nationaliste française,
- rapport utilitaire avec les sociétés traditionnelles, méprisées et aux prises avec un enjeu de lutte symbolique.

Pendant ce temps, la politique coloniale anglaise était caractérisée par le postulat puritain de l'*indirect rule*<sup>19</sup>, avec la perspective de minimiser les responsabilités coloniales, mais de faire accéder les colonies à l'autonomie. Ce qui implique :

- décentralisation administrative,
- politique d'éducation diffuse,
- possibilité pour les élites d'une activité politique limitée et autonomie des gouvernements locaux (souvent même traditionnels).

Après les indépendances, tandis que les élites francophones réagissent à l'humiliation par les thèses de *la négritude*, les anglophones vont prôner *l'African personality*, doctrine de l'«africain digne», ayant toujours été riche et fier ; cette querelle au sein même des africanistes se résume par la célèbre boutade du nigérian Wolé Soyinka à l'endroit de *la négritude* :

*Le tigre ne proclame pas sa tigritude : il saute sur sa proie et la dévore.*<sup>20</sup>

C'est dire que l'africanité n'exige aucune justification, encore moins une proclamation : elle est simplement ce qu'elle est. Ce qui mérite d'être pensé, ce n'est pas *l'africanité en soi*, mais plutôt ce qu'on en fait.

---

<sup>18</sup> Castoriadis, C.- L'exigence d'égalité.- Neuchâtel, Éditions de la Bonconville, 1981, 320p. (pp 15-16)

<sup>19</sup> Colonisation indirecte ou Règne indirect

<sup>20</sup> Déclaration de Wolé Soyinka lors de la Conférence des écrivains africains, tenue à Kampala (Ouganda) en 1962. Cette controverse entre Négritude et Tigritude, qui est des plus célèbres dans le monde littéraire en Afrique noire, a été reprise dans plusieurs publications, dont des sites internet comme :

<http://www.erudit.org/revue/meta/1999/v44/n3/001893ar.html>

<http://www.ifrance.com/poesiesseine/Senghor.htm>

<http://www.rezoweb.com/forum/philosophie/galaynet/2.shtml>

<http://ppcritique.free.fr/diafrique.html>

### 3. Quelle démocratie pour l'Afrique ?

La question peut paraître absurde pour qui prend la démocratie dans sa forme pure de «*pouvoir au peuple*». On peut en effet se demander pourquoi il faudrait une démocratie particulière pour un groupe humain particulier alors que la démocratie, c'est l'universalité par essence. On peut en effet objecter que la démocratie, c'est d'abord et avant tout *la liberté*, celle de choisir ses représentants et d'exprimer ses choix de société. Dans cette acception pure, la démocratie n'est pas une culture, mais une méthode. Elle ne saurait être le fait d'une culture particulière, mais une modalité de gestion du pouvoir des peuples ; modalité, donc construite et voulue par le peuple lui-même – dans sa majorité, évidemment –, quel que soit le système politique<sup>21</sup>. La réalité cependant est que toute démocratie, dans ses formes procédurales, est inséparable du terreau culturel qui la voit naître. C'est d'ailleurs les plus anciennes démocraties du monde aujourd'hui qui en sont la preuve éloquente : le système anglo-saxon et le système français. Et la crise apparente de la démocratie représentative<sup>22</sup> de par le monde n'est pas en fait la crise de la démocratie elle-même, mais la crise des cultures qui la portent : la crise de la culture occidentale.

#### 3.1. Le contexte occidental

La crise de la culture en Occident se traduit essentiellement par la clôture de l'imaginaire social instituant, par l'habitus et la quotidienneté caractérisés et mesurés désormais selon des valeurs marchandes. Elle se traduit par la substitution de toute pensée créatrice à la logique marchande et à l'économisme, de l'argent comme équivalent général de toute valeur humaine. Elle se traduit par la montée de l'insignifiance et de la vacuité de l'action individuelle. Elle se traduit par la dévalorisation des identités socioculturelles, la perte d'appartenance qui est à la base de l'individualisme délirant, pathologique, égotique et corrosif. Ces caractéristiques ont une certaine influence néfaste sur la représentation de la démocratie aux yeux des pays non occidentaux. Enfin, la crise de la culture en Occident (et *ipso facto*, celle de sa démocratie) nous interpelle sur une question fondamentale :

Comment une démocratie participative pourrait-elle fonctionner aujourd'hui en conciliant liberté et participation ? Quels seraient les relais politiques d'une contestation et d'une critique sociale efficaces ? Quand on se souvient qu'Adolf Hitler fut «démocratiquement» élu dès 1932, que 70 ans plus tard, George W. Bush<sup>23</sup> aussi le sera tout aussi démocratiquement, on se demande entre les deux,

<sup>21</sup> Les pays communistes et la plupart des autocraties se disaient souvent démocratiques, tels La République démocratique de Chine, la République démocratique du Congo, la République démocratique et populaire du Yémen, la République démocratique du Vietnam...

<sup>22</sup> La crise de la démocratie représentative est analysée par de nombreux sociologues et politologues dont Habermas (*L'Espace public*, 1988, et *Intégration républicaine : essai de théorie politique*, 1998), Philippe Braud (*Le suffrage universel contre la démocratie*, 1980), Marcel Gauchet (*La démocratie contre elle-même*, 2002), etc.

<sup>23</sup> La collusion entre le pouvoir américain sous G. W. Bush et les compagnies pétrolière, largement dénoncée par les médias et autres hommes politiques (américains et républicains de surcroît) n'a jamais eu de démenti

quel fut le progrès réel de la démocratie comme *pouvoir du peuple*, et à quel moment précis celui-ci comprend-il que cela lui échappe ?

Au fond, la crise de la démocratie occidentale n'est pas tant procédurale (mode de représentation ou relais politique) qu'éthique. C'est la question des valeurs devant motiver l'action sociale et l'action politique qui est sous-jacente à cette atrophie de l'imaginaire politique. Les hommes politiques, ne font que porter à leur paroxysme les paradigmes sociaux de rentabilité, d'efficacité et de performance économique... tous réclamés à cor et à cri par des couches sociales entières. Le drame de la démocratie occidentale est celui d'un rationalisme piégé par la raison marchande. Le talon d'Achille de la démocratie, c'est donc son incapacité à *produire* la société, disons plus exactement à *produire du social*<sup>24</sup> : la démocratie ne peut garantir une société moralement saine, que l'on peut humainement assumer. C'est pourquoi, dans les pays où elle peine à s'enraciner, comme dans le monde arabe, l'Afrique, l'Amérique latine ou les États d'Europe de l'Est, le grief que font les radicaux (islamistes ou communistes) à la démocratie – au fait, dans son versant libéral – ce sont les réalités d'injustices et d'inégalités sociales, de la désresponsabilisation publique face à la question de l'éthique, de l'individualisme et de l'atomisation des liens sociaux.

Que doit donc signifier l'acte de «repenser la démocratie en Afrique noire» ? Cet acte ne serait-il pas la recherche consciente de formes nouvelles de démocratie et de production du social, non comme un ajout de nouveaux contenus aux formes Occidentales actuelles, mais comme une *re fondation* du mode d'être du politique ? Il s'agit donc de repenser la démocratie, non pas seulement dans sa forme procédurale, mais surtout dans son orientation téléologique, dans sa finalité. Au fait, cette tâche incombe à toutes les sphères culturelles de la planète et constitue une perspective dans laquelle l'Afrique est hautement qualifiée pour montrer la voie, en vertu de cette même diversité qui, aujourd'hui, la paralyse politiquement, mais qui peut devenir une richesse immense.

Aujourd'hui, les incertitudes liées au transfert du modèle démocratique occidental autorisent cette réflexion. Certains proposent qu'en se fondant sur ces mêmes traditions qui pèsent sur le décollage du continent noir, la ré-invention d'une «démocratie africaine» actualiserait l'héritage culturel et politique du passé et se poserait en modèle alternatif à la démocratie occidentale. Mais comment opérer cette dialyse des éléments culturels attractifs et de ceux qui sont répulsifs au progrès social ? Comment identifier les forces culturelles favorables et les «pesanteurs culturelles» à l'évolution sociale, évolution culturelle et économique ?

---

formel et convaincant.

<sup>24</sup> Sur ce sujet, on lira avec intérêt Marcel Gauchet, 2002. La démocratie contre elle-même. Paris : Gallimard. 420 p.

### 3.2. *L'État africain entre « nationisme » et tribalisme*<sup>25</sup>

La réalité des États africains dénote d'une fiction sociologique. S'il existe des nations et des peuples africains, ceux-ci se constituent au niveau de formations socioculturelles telles que la tribu, le clan, le groupe ethnique... où les africains communient et se reconnaissent. On appliqua le concept de Nation à ces projets qui, non seulement étaient projets d'État, mais projets contre les identités (ethnies ou nations réelles) existantes. Ce «nationisme» (désir de nation) fut élitaire et minoritaire, nationalisme induit dans le massif mouvement social anticolonial. Dans les faits, non seulement le nationalisme des États africains postcoloniaux ne crée pas la nation, mais il détruit l'État. Depuis les années 50, on a procédé à une légitimation moderne des mouvements sociaux anticoloniaux par l'analogie avec les révolutions nationales européennes du XIXe et du début du XXe siècle. La volonté de chasser l'Européen exploiteur pour créer de nouvelles républiques et citoyennetés, a été faite synonyme de Nation. Mais cette analogie répondait tout à fait au désir européocentriste de nombre d'élites africaines - «For the Nation to live, the tribe must die».<sup>26</sup>

Au fond, il s'agit d'une difficulté à articuler le particulier à l'universel, les parties à la totalité. Le concept de Nation est ainsi valorisé de par son association systématique à celui d'État (moderne). Car à la différence de l'ethnie, la Nation est censée permettre l'État, légitimer ses pouvoirs immenses sur les individus. Cela induit une hiérarchisation sémantique évidente entre les deux concepts : la nation est « politique », « moderne », « citoyenne » et à l'envers ou en deçà, l'ethnie est « culturelle », « traditionnelle », « communautaire », pour tout dire, antagonique de la démocratie. Cette vision linéaire de l'histoire, une fois encore, est en ligne directe de l'essentialisme de la pensée européenne qui n'a eu que mépris pour les différences. L'idée est confusément, mais extrêmement répandue, que l'évolution de l'humanité va du plus petit vers le plus grand, de la tribu ou la cité antique à la nation médiévale puis moderne. Le «petit» ne serait donc plus légitime aujourd'hui ; il est à dépasser dans des constructions continentales, voire mondiales<sup>27</sup>. Au fait pourquoi la plupart des penseurs sociologues ou politologues sont-ils si enclin à penser les ethnies comme un obstacle ou une pesanteur à la démocratie, et pourquoi ce tabou socio-politique frappe-t-il les identités culturelles alors qu'il n'existe aucune expérience historique de «Nation multiethnique» ? Les Francs, les Germains et les Bretons n'étaient-ils pas une ethnie ? Même ces plus vieilles Nations d'Europe n'ont réussi à convaincre ni les Corses, ni les Écossais, ni les Irlandais, ni les basques, ni les Tchétchènes... Et quid des Serbes et des Croates, des Kurdes, des Taiwanais, des Québécois ? L'évidence est que État démocratique ne peut être

<sup>25</sup> voir note n°2.

<sup>26</sup> «Pour que vive la Nation, les tribus doivent mourir» C'était leitmotiv de Jomo Kenyatta du Kenya. René Otayek le cite à la page 154 de *Afrique : les identités contre la démocratie?*. (1999. Autrement : cahier des sciences humaines, nouvelle série numéro 10., 197 p.)

<sup>27</sup> Otayek, René .2000. *Identité et démocratie dans un monde global* . Paris : Presse de sciences po., 228 pages (Pp. 154-159)

synonyme d'État unitaire ou uni national. Ce fantasme nationalitaire est de plus en plus dénoncé par les chercheurs occidentaux, comme Kimlicka, Otayek, Shnapper, Touraine, etc. Ce dernier dira par exemple, contre la dictature de la raison qui a marqué la modernité politique en Occident, que

*...au lieu d'identifier la démocratie avec une liberté politique qui rompt les appartenances sociales et culturelles, il faut la reconnaître comme l'espace institutionnel où peut se combiner la particularité d'une expérience, d'une culture et d'une mémoire avec l'universalisme de l'action scientifique ou technique et celui des règles d'organisation juridique et administrative.*<sup>28</sup>

En Afrique noire, la nation (ou le nationalisme) n'est pas le fait de la rupture avec la société ancienne, de la prise de la Bastille par une couche populaire révoltée contre un pouvoir arbitraire par exemple ; elle est plutôt le fantasme d'une élite intellectuelle comme opposition formelle à la puissance coloniale au moment même où, dans les basses couches de la société, l'ascension sociale est synonyme d'occidentalisation, de hautes études en Occident, de biens de consommation «à l'européenne». C'est un nationalisme tactique et conquérant, aux visées plutôt intéressées que rassembleurs. C'est en analysant la démocratie africaine dans cette perspective qu'on comprendra la dynamique des conflits en Afrique, mais aussi dans toute autre culture non occidentale. René Otayek remarquait à juste titre que :

*La plupart des États africains sont des États sans nation, ce qui ne signifie évidemment pas qu'ils ne renferment pas, dans l'espace délimité par les frontières, des nations (ou ethnies), mais que l'identité politique de l'État ne correspond pas à une identité ethno-nationale de même échelle et se construit contre celles qui existent. Leurs élites sont «nationistes» même si elles utilisent quotidiennement tous les réseaux ethno-clientélistes dans leurs gouvernements.*<sup>29</sup>

D'un autre côté, le risque de tomber dans l'autre extrême est grand. Tout comme les mythes qui fondent ces États-nations, l'idée de «retour aux sources» prônée par beaucoup d'intellectuels africains, trahit non pas une certaine résistance, mais l'incapacité des africains d'affronter les conditions d'un monde nouveau, globalisé et rationalisé, dans lequel s'insère l'État africain. En effet, les «sources» africaines auxquelles cherche à renvoyer cette idée de *retour* trouvent leur siège dans la société dite traditionnelle qui se présente comme l'antithèse de l'État. Ce rappel aux sources est souvent d'autant plus difficile à contester qu'il s'agit de valeurs, donc d'éthique. Or l'État est un phénomène moderne, et on ne peut imaginer un «État traditionnel».

---

<sup>28</sup> Touraine, Alain. 1994. Qu'est-ce que la démocratie? Paris : Fayard. 350 p. ( P.315)

<sup>29</sup> Otayek, René (dir.).1999. Afrique : les identités contre la démocratie?. Autrepart, cahier des sciences humaines : nouvelle série numéro 10., 197 p. (Pp. 161-162)

Le contact avec l'étranger porteur de nouvelles valeurs a entraîné la destruction des sociétés précoloniales à base communautaire. Cependant, c'est un mythe que de penser qu'un tel système (communautaire) puisse convenir à l'Homme moderne dans son auto-production. L'individualisme est en effet une condition propice à la créativité. Le collectivisme étouffe les capacités, empêche l'expression des talents parce qu'il couve le mortel danger d'uniformisation. Le collectivisme sacrifie l'efficacité et le progrès, et engendre l'irresponsabilité. Seulement, il faut reconnaître que pour ce qui concerne les pays occidentaux, le cas de figure est inverse : l'individualisme, devenu égocentrisme irresponsable, tue l'homme post-moderne.

Au total, on peut légitimement réfléchir à l'ethnie comme vecteur de l'accès à la citoyenneté et à l'espace public, donc un mode légitime de participation politique. Du reste, comment persister à ne voir que passéisme et archaïsme dans le fait identitaire alors qu'il s'inscrit résolument dans la mondialisation ? Loin de dissoudre le pluralisme culturel dans une "supra culture" mondialisée, la tendance à l'universalisation l'accentue, au contraire, favorisant ainsi la récurrence des conflits identitaires. Et si par la suite, il y a communautarisation du politique et repli frileux sur le local, n'est-ce pas, *in fine*, parce que la mondialisation tend aussi à fabriquer de l'exclusion politique ?

L'erreur de l'«africanisme», c'est de rester crispé par le traumatisme de la colonisation, à des fantasmes pour construire sa personnalité de base. Elle est tributaire des difficultés psychologiques de la part des penseurs africains qui ont été violentés dans leur conscience par l'ethnocentrisme européen. L'élite africaine voulut montrer à l'Occident que «nous ne sommes pas des primitifs», que «nous avons notre rationalité propre», que nous avons «notre culture et notre philosophie», qui peuvent rivaliser de brio avec ce qu'ont fait Platon, Descartes et Newton. Seulement, ils ont véhiculé des complexes d'infériorité qui nécessitent aujourd'hui une thérapie de la pensée à savoir : créer une rupture avec les fantasmes qui ont jusqu'ici parasité notre réflexion sur nos réalités propres. Une révolution culturelle en somme.

*La culture forme en effet, des types de personnalité de base qui résistent à la mutation par terreur de se perdre : c'est le moment où se manifeste avec violence la frustration par désorientation, génératrice d'angoisse, de tension et d'agressivité.*<sup>30</sup>

Pour échapper à ce risque, l'homme a souvent recours à des systèmes régressifs de défense, et met en œuvre ce genre de *personnalité autoritaire* qui est particulier à ceux qui ont le complexe d'infériorité, des personnalités substantiellement fragiles et hyper compensatoires. Au contraire d'une telle réaction, c'est par le déchirement, *la conscience malheureuse*, comme le dit Hegel, que passera cette quête pour la plénitude, pour un système démocratique apaisé et adéquat à l'échelle continentale. On ne peut fonder la totalité africaine

<sup>30</sup> N'Tandou, Jean Baptiste.- L'Afrique mystifiée ; Paris, 1986.- l'harmattan (Point de vue).- 173p. (P. 100)

et ses projets politiques sur des illusions. On ne peut nier le fait que l'idée démocratique sous sa forme libérale représentative soit essentiellement une invention de l'Occident. Mais l'on ne saurait non plus s'en prévaloir pour stigmatiser les cultures africaines, comme incompatibles et étrangères à la rationalité politique. Reconnaître ce qu'on n'a pas est un acte intellectuel qu'il faut assumer pour progresser. La rupture d'avec le fameux «mal africain» passe par une prise de conscience à réaliser par la réflexion. Le défi pour les Africains aujourd'hui, c'est la capacité ou l'aptitude à penser avec acuité en dehors des clichés et des schémas qui ont été jusqu'ici véhiculés en tant que «prêt à penser». Principalement, l'illusion des africanistes, c'est de poser l'africanité comme un «étant là, au départ», puis de vouloir la représenter sous des formes sensibles, alors que l'africanité devrait être un construit historique et idéal.

#### **4. Conclusion**

Toute culture politique est nécessairement un produit hybride, produit historique, fruit du métissage entre plusieurs traditions culturelles. Deux conséquences sont à tirer de cette prémisse : d'une part, aucune culture politique n'est totalement antidémocratique ou démocratique. La culture politique occidentale - pour peu qu'une telle généralisation soit possible - est certes globalement démocratique, mais elle n'en continue pas moins de comporter des éléments antidémocratiques, comme le prouve la dernière intervention anglo-américaine en Irak. Paradoxalement, on continue de penser que l'Afrique (ou le monde arabo-islamique) se caractérise uniquement par une culture politique traditionnelle, proto démocratique, sinon antidémocratique. D'autre part, il n'y a pas de société promise, par leur culture politique, à la modernité démocratique, et d'autres condamnées à l'autoritarisme. La réalité historique des peuples entraîne des perturbations structurelles, mais ces troubles historiques sont un processus et ne s'expliquent pas par une essence culturelle. La culture est une superstructure qui reflète les rapports entre un peuple et la nature et les rapports qui se nouent au sein de ce peuple. La culture donne sens à la présence commune, à la coexistence de l'homme et de la nature et, fournissant des outils cognitifs et philosophiques, elle permet d'affronter la quotidienneté. À ce titre, la culture n'est pas une réalité momifiée ; elle s'enrichit constamment et doit être saisie à la lumière de l'activité fondamentale du groupe humain donné, qui cherche à se préserver dans son être, dans son éccéité et dans la quête du mieux-être.

Ceci étant, les africains doivent reconnaître l'échec de leurs tentatives de greffage d'institutions politiques occidentales, non pas comme institutions rationnelles, mais simplement comme institutions (c'est-à-dire matérialisations de certaines valeurs) occidentales. Il s'agit de tenir compte des structures et des institutions traditionnelles, ne serait-ce que comme point de départ, de façon à ce que les structures et institutions modernes puissent s'affirmer et évoluer – *s'élaborer*, avons-nous dit - dans un cadre moins incompréhensible pour les masses africaines qui sont, à l'opposé de l'élite, plus réelles, plus significatives,

plus africaines. Réaliser une révolution culturelle, c'est refaire une Afrique vraie, l'analyser, la comprendre. C'est élaborer – oui, *inventer* et *perfectionner* et non *trouver* - des philosophies et des solutions politiques qui soient africaines, dans le but non pas d'un retour aux traditions, mais de la modernisation du continent. Si cela se faisait, l'Afrique pourrait éventuellement devenir une source d'inspiration pour d'autres peuples de ce monde.

### **Bibliographie**

- Ndiaye, M. Abdoulaye. 2000. Sy, A. Amadou .- Africanisme et théorie du projet social. L'harmattan, Paris : Collection sociétés africaines et diaspora . 320 pages
- N'Tandou, Jean Baptiste. 1986. L'Afrique mystifiée. Paris : l'harmattan (coll. Point de vue).- 173p.
- Otayek, René (dir.).1999. Afrique : les identités contre la démocratie ?. Autrepart, cahier des sciences humaines : nouvelle série numéro 10., 197 p.
- Otayek, René .2000. Identité et démocratie dans un monde global. Paris : Presse de sciences po. 228 pages
- Pambou Thivounda, Guillaume. 1982. (Gonidec, P.-F., Bourgi, A., dirs.) .- Essai sur l'État africain post-colonial. Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence. 165 pages.
- Pirzio-Biroli, Detalmo. 1983. Révolution culturelle africaine (tr. de l'italien par Chantal Tardy-Panit.) Dakar : Nouvelle Édition Africaine, 304 pages.