Postcolonialité et légitimité du pouvoir politique en Afrique.

Ébauche d'un problème

Postcoloniality and legitimacy of political power in Africa: outlining a problem.

Lukas K. Sosoe

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/3069>

DOI : [10.4000/leportique.3069](https://doi.org/10.4000/leportique.3069)

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2017

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Lukas K. Sosoe, « Postcolonialité et légitimité du pouvoir politique en Afrique. », *Le Portique* [En ligne], 39-40 | 2017, document 1, mis en ligne le 20 janvier 2019, consulté le 25 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/3069> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.3069>

Ce document a été généré automatiquement le 25 mars 2021.

Tous droits réservés

Postcolonialité et légitimité du pouvoir politique en Afrique.

Ébauche d'un problème

Postcoloniality and legitimacy of political power in Africa: outlining a problem.

Lukas K. Sosoe

- 1 Parmi tous les ouvrages consacrés, en philosophie, à l'État en Afrique, on ne trouve aucun ouvrage ni article qui aborde la question de la légitimité de l'État postcolonial¹. Ceci paraît d'autant plus déroutant qu'un nombre important de ces écrits portent, entre autres, sur la démocratie en Afrique, sur les partis politiques et, surtout, sur la violence caractéristique de l'État africain. Même dans la revue *Politique africaine*, dont le numéro 77 est consacré à la philosophie et à l'État en Afrique, c'est en vain que l'on chercherait une allusion à cette question qui touche aux fondements même de tout État et, *a fortiori*, de l'État postcolonial. Encore une fois, on a parlé de philosophie politique en Afrique au lieu de s'y atteler, d'en esquisser les contours sous la forme d'une offre théorique à soumettre à discussion. Notre contribution voudrait s'attaquer de front à ces manquements.
- 2 Dans un récent numéro de la revue *Critique, Philosophes en Afrique*², trois articles attirent l'attention sur la tâche de la philosophie politique en Afrique. Il s'agit d'Achille Mbembe, de Souleymane Bachir et de Pieter Boele van Hensbroeck. Mais il y manque, malgré le grand mérite du travail de ces trois auteurs, une offre théorique sur la façon dont se peut concevoir la question fondamentale de la légitimité de l'État postcolonial³. Ce qui signifie que le vœu formulé lors d'un colloque en 1982 consacré à l'État en Afrique risque d'attendre encore longtemps sa réalisation. Il y était dit, en effet, qu'il « est très heureux que des intellectuels africains appartenant à des disciplines scientifiques et à des courants de pensée différents se décident enfin à réfléchir ensemble et à échanger des idées sur la problématique de l'État en Afrique Noire »⁴.
- 3 Ce qui est loué ici, c'est, d'une certaine manière, une perspective interdisciplinaire. L'appartenance à des disciplines scientifiques et à des courants de pensée présuppose

que chaque discipline reconnaisse la perspective qui est la sienne, l'élabore et en présente les résultats.

- 4 Il ne peut y avoir d'interdisciplinarité que si chaque discipline apporte sa contribution à la question de l'État en Afrique noire. Or, selon une division classique élémentaire, la philosophie se compose de deux champs différents : la philosophie théorique, d'une part, et la philosophie pratique, de l'autre. Parler de philosophie et de politique en Afrique ou parler de philosophie politique dans le contexte africain, c'est se classer résolument dans le second champ : celui de la philosophie pratique. Seulement, la philosophie pratique, quitte à ressasser des distinctions élémentaires, est cette branche de la philosophie qui s'est spécialisée sur les questions de l'action humaine dans sa double dimension individuelle et institutionnelle, en un mot : en éthique ou philosophie morale (la dimension individuelle) et en philosophie du droit et de l'État, la philosophie juridique et politique (la dimension institutionnelle).
- 5 Les deux dimensions de l'action humaine, individuelle et institutionnelle, peuvent faire l'objet de deux types d'approches différents : une approche descriptive, d'un côté, et une approche normative, de l'autre. Ce qui signifie que nous pouvons analytiquement décrire l'action humaine dans sa double dimension, i.e. adopter une approche descriptive sans évaluation, sans prise de position ; nous pouvons aussi adopter une approche normative, évaluative et dire en quoi une action individuelle ou collective est bonne ou mauvaise. Qui parle de philosophie et de politique en Afrique se réfère à cette seconde approche normative ; car une philosophie descriptive de l'action relève plus d'une théorie de l'action ou de la science politique, de la sociologie ou de l'anthropologie politique. La littérature sur l'Afrique regorge d'excellentes analyses dans ces branches. Notre perspective se veut, elle, résolument normative ⁵.
- 6 C'est depuis l'Antiquité, depuis Platon et surtout Aristote (à qui nous devons le concept de philosophie pratique), jusqu'à l'époque moderne en passant par le Moyen-Age, que la philosophie a fait de la dimension normative de l'action humaine individuelle et institutionnelle, c'est-à-dire de l'éthique, du droit et de la politique, un objet de réflexion en cherchant à clarifier les conditions ou les critères de l'action bonne ou les étalons du meilleur régime politique ; ou encore en posant la question de savoir à qui il convient de remettre le pouvoir ? Comment organiser la cité pour sauvegarder le bien commun ? C'est cet ensemble de questions qu'Aristote a désigné par la philosophie politique, qui relève de la philosophie pratique.
- 7 C'est sous l'étiquette de la philosophie politique que les Grecs posaient le problème de la justice politique. Dans la modernité européenne, où le pouvoir revient à toute personne en vertu de sa dignité d'homme et de ses supposées compétences, c'est à l'ensemble du peuple (notion très discutable) que le pouvoir sera remis. C'est la naissance de la démocratie et de l'État moderne où l'ensemble du peuple décide des choses de la cité soit directement, soit par la voix de ses représentants. Dans ces conditions, qui sont aussi celles du pluralisme politique moderne, la question de la justice politique devient la recherche de principes sur lesquels tous se mettront d'accord – ou à défaut, la majorité – afin d'organiser les institutions de base de la société, pour reprendre une expression de Rawls dans sa *Théorie de la justice*. Et s'il y a bel et bien une spécialisation de la philosophie, au sein des sciences humaines et sociales, ce problème est la question fondamentale qu'il revient à la philosophie pratique de prendre en charge, que l'État soit en Europe ou en Afrique. Le qualificatif d'africain ne saurait dispenser de cultiver la tradition philosophique dans laquelle la

philosophie africaine veut s'insérer pour des raisons évidentes, encore moins nous dispense-t-il de penser les conditions d'un État particulier, l'État postcolonial en Afrique qui, comme le dit Mbembé, vit à l'« âge de la violence du frère à l'égard du frère » à un âge où « le frère et le frère ennemi ne font qu'un »⁶. Enfin, on voit mal comment une réflexion sur le postcolonial pourrait faire l'économie d'une telle perspective.

I

- 8 C'est fort de la référence à cette tradition de la philosophie pratique et en tenant compte des débats africains en sciences sociales et en philosophie que la présente contribution entend répondre à une question simple : *après les expériences faites de l'esclavage, de la colonisation et des différents régimes postcoloniaux et à la suite de décennies d'indépendance politique faite de violence et de brimades de toutes sortes, qu'aurait choisi l'ensemble des pays africains comme principes politiques constitutifs de leurs formations politiques étatiques si, à la veille des indépendances, on avait demandé aux citoyens individuels et aux différentes communautés de faire leur choix ?* Dit autrement : avec la distance des quelques décennies depuis les indépendances, si les citoyens avaient, aujourd'hui, à choisir des principes politiques, qu'auraient-ils adopté comme principes fondamentaux de la coexistence politique, du vivre-ensemble ? Plus simplement encore : vu ce qu'ils ont vécu de brutalité sous les régimes coloniaux, et vivent encore sous des régimes postcoloniaux, qu'auraient choisi les Africains à la veille des indépendances s'ils avaient été informés de toutes les formes de destitution humaine dont ils ont fait et font encore l'objet de la part des États ? Bref, placés dans une situation hypothétique et informés sur ce que les États leur réservaient aux lendemains des indépendances, quels principes de coexistence politique ou de vivre-ensemble auraient-ils aimé voir gouverner leurs institutions publiques ?
- 9 Sans l'ombre d'un doute, les Africains auraient tous choisi, en premier lieu, la liberté et l'égalité, garanties par un pouvoir central sous leur propre contrôle en tant qu'individus et en tant que communautés. Il serait d'ailleurs incompréhensible de choisir autre chose que la liberté. En effet, c'est au nom de la liberté et de l'égalité que l'esclavage est condamnable ; c'est au nom de la liberté et de l'égalité que bon nombre de combattants pour l'indépendance sont morts dans le combat contre le colonialisme, après avoir combattu aux côtés des anciens colonisateurs contre le nazisme. C'est encore au nom de la liberté que des femmes et des hommes ont défendu leurs cultures, lieux du sens de l'existence et de l'accès au monde humain. Seulement, cette liberté n'est pas possible sans l'égalité. Comme le dit si bien Rousseau, tel se croit le maître et n'en demeure moins esclave. C'est au nom de la liberté et de l'égalité que se légitimait le combat contre la colonisation, contre toutes les formes du néo-colonialisme, que bon nombre d'Africains ont été emprisonnés, torturés, ont pris la route de l'exil et quelquefois perdu leur vie, et avant cela, leur projet de vie. Quelles qu'aient été les formes de leurs revendications, culturelles, sociales, etc., ils auraient accordé, avant toute chose, la priorité à la liberté et à l'égalité, pour cette simple raison que, hormis quelques exceptions, la plupart des États africains se caractérisent encore aujourd'hui par une propension à l'arbitraire, semblable dans leurs brutalités, aux régimes coloniaux. L'expérience de cet arbitraire suffit largement pour justifier le choix de la liberté et de ce qui la rend possible : l'égalité.

- 10 Bien entendu, des individus, des groupes humains et même des États, ont besoin d'une multitude de biens pour exister, surtout dans le monde moderne. Cependant, la question de la légitimité du pouvoir n'a nullement la prétention d'esquisser une théorie générale de l'État, c'est-à-dire une théorie politique complète. Une telle chose n'est plus possible. Toutefois, s'il est permis de dire qu'une telle approche ne nous est plus disponible, on peut au moins en ébaucher la fondation, la question fondamentale, sous la forme d'une esquisse d'une théorie de la légitimité du pouvoir postcolonial.
- 11 De la légitimité, nous disposons de plusieurs théories. Elles se divisent, grosso modo, en deux groupes : celles qui sont d'obédience empiriques et celles qui sont normatives. Dans le registre empirique, la légitimité s'intéresse aux raisons pour lesquelles les gens se soumettent à une certaine autorité. Comme le formule Niklas Luhmann à la suite de Max Weber, la légitimité étudie pourquoi des individus, rationnels par ailleurs, se soumettent à l'autorité de tel ou tel pouvoir. Cette définition empirique se distingue des critères qui rendent *a priori* légitime l'exercice d'un pouvoir. Ces critères normatifs sont, entre autres, l'autorisation du pouvoir, donc le consentement des citoyens, et les principes de liberté et d'égalité ou de non-discrimination. Plus précisément, il s'agit de l'intégrité corporelle, condition de la capacité d'action, de réflexion et de tout ce qui touche l'être humain en tant qu'animal rationnel, social et politique ⁷.
- 12 C'est cette intuition fondamentale du choix des principes de liberté et d'égalité, auquel priorité sera accordée sur tout autre choix, que nous voudrions articuler dans les lignes qui suivent. Formulé ainsi, notre projet pourrait rendre perplexe. C'est pourquoi, dans un premier temps, nous présenterons des considérations en faveur du choix des droits égaux et des libertés égales pour tout individu et toute collectivité. Dans un second temps, nous montrerons en quoi la philosophie politique, dans le contexte africain, doit éviter de s'encombrer de toute anthropologie essentialiste sous couvert d'africanité. En cela l'anthropologie kantienne peut lui servir de modèle dans la mesure où elle demeure une anthropologie minimale, mais fondamentale, qui situe l'homme entre l'animal et l'esprit pur, faute de point de comparaison ⁸. Nous en dégagerons les conséquences en faveur du choix des principes de justice politique et surtout des conséquences pour la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples.

II

- 13 Du colloque organisé en 1982 par la Société africaine de Culture sur la Problématique de l'État en Afrique Noire, deux points essentiels ont émergé : un diagnostic très troublant et un bilan fort inquiétant et très négatif de la situation politique, d'une part, et les carences de l'état de la discussion sur l'État en Afrique, de l'autre ⁹. Les participants ont notamment souligné la nécessité des échanges scientifiques entre les intellectuels africains sur le fonctionnement de l'État en Afrique Noire. Dès l'ouverture, on relève :
- (Qu)'il est donc heureux que des intellectuels africains appartenant à des disciplines scientifiques et à des courants de pensée différents, se décident enfin à réfléchir ensemble et à échanger des idées sur la problématique de l'État en Afrique Noire ¹⁰.
- 14 L'absence d'ouvrages proprement philosophiques sur l'État en Afrique Noire a été déplorée. De fait, excepté le *Consciencism* de Francis Kwame N'Krumah qui semble avoir eu le mérite de poser la question politique de la décolonisation en termes philosophiques, c'est-à-dire en termes de liberté, d'autodétermination politique ¹¹, qui nous intéresse ici, il n'existe pratiquement aucun ouvrage abondant dans ce sens,

malgré le nombre impressionnant d'écrits sur l'État en Afrique. Dans toute la littérature sur l'Afrique, de la politologie à la discussion sur la philosophie africaine, on ne trouve presque pas, provenant des Africains, de réflexion sur les thèmes de la liberté et de l'égalité, presque pas de littérature engagée ou tentant de réfléchir sur l'État en général et mettant en avant la question philosophique de la liberté et l'égalité politique. Ceci est d'autant plus étonnant que l'État constitue un immense pouvoir aussi bien face à la vulnérabilité des individus qu'à celle des communautés ou associations au sein des États. Que cette réflexion n'ait pas eu lieu ou pas suffisamment dans la littérature politique sur l'Afrique postcoloniale, cela se ressent très clairement dans la *Charte africaine des droits de l'homme et des peuples*. Plus étonnant encore, nous paraît le peu d'accueil réservé à la tentative de Francis Kwame N'krumah et avant lui aux écrits de Blyden¹² qui ont osé poser le problème de ce que peut être une philosophie de la décolonisation. Peut-être ne l'ont-ils pas assez bien posé. Encore faut-il leur reconnaître le mérite d'avoir amorcé un début de réflexion qui, si elle avait été prise au sérieux et poursuivie, aurait pu déboucher sur la question de la fonction et de la légitimité de l'État postcolonial.

- 15 Que les politiques, lors des indépendances, aient opté pour la conservation des frontières héritées de la colonisation c'était un choix politique et pragmatique, même si on peut dire aujourd'hui, avec le recul, que cette option n'était pas la seule disponible et qu'elle n'était pas sans alternative pour des gens qui, tous, parlaient de l'unité africaine. Ce choix, ou mieux encore ce manque de choix, ne saurait remplacer la réflexion sur le legs politique le plus important et le plus redoutable, de par sa puissance et son potentiel de violence mais aussi de par sa promesse d'organisation du vivre-ensemble, fait par le système colonial aux Africains : l'État africain postcolonial.
- 16 Mais alors, si la question de la légitimité de l'État postcolonial s'impose, en quel termes la formuler et pourquoi est-ce que ce serait les principes de liberté et d'égalité que les Africains choisiraient comme base de leurs institutions publiques ?

III

- 17 Laissons de côté l'esclavage et la responsabilité refoulée des Africains dans cette tragédie et concentrons-nous sur la colonisation.
- 18 Si le colonialisme est condamnable, accepter et assumer tacitement son héritage, l'État moderne africain, sans le questionner, l'est tout autant. Que la pensée africaine postcoloniale ne se soit jamais posé cette question de façon systématique semble difficile à comprendre¹³. Difficile à comprendre quand on prend en considération toutes les énergies déployées par beaucoup d'écrivains pour défendre de leur plume les valeurs culturelles africaines alors que le plus puissant instrument de la colonisation, l'État colonial et surtout postcolonial, qui a anéanti ces valeurs et qui représente le symbole de l'institutionnalisation de cet anéantissement, est accepté sans remise en question. Or, le colonialisme n'est pas seulement condamnable parce qu'une « civilisation qui ruse avec ses principes est une civilisation moribonde », mais comme le poursuit A. Césaire la « colonisation = chosification » et l'État colonial, une inégalisation des conditions qui a pour corrélat des « sociétés vidées d'elles-mêmes, des cultures piétinées, des institutions minées, de terres confisquées, de religions assassinées, de magnificences artistiques anéanties, d'extraordinaires possibilités supprimées [...] de milliers de personnes à qui on a savamment inculqué la peur, le complexe d'infériorité,

le tremblement, l'agenouillement, le désespoir, le larbinisme »¹⁴. Bref, tout ce dont les Africains parlent en grandes victimes électives et innocentes (?).

- 19 D'aucuns penseront exagérée cette qualification faite par Aimé Césaire de la colonisation qui se poursuit sous l'État postcolonial. Seulement, il y est parvenu en se référant à des textes de grands auteurs, parfois même à de grandes figures républicaines françaises, défenseurs de la liberté et de l'égalité, mais uniquement quand il s'agit de L'Europe et des Européens. Tout laisse croire que leur accès à la reconnaissance de l'altérité avait encore besoin de temps. Ou, comme le choix du mal radical, ils ont consciemment décidé d'ignorer toute altérité qui menacerait leurs intérêts¹⁵. Mais c'est aussi parce qu'ils ont trouvé des complices : ceux qui récitent le rosaire des misères de la colonisation oublient vite et trop souvent que leurs maux de dents proviennent aussi de leurs parents. Ils ont mangé des raisins verts.
- 20 Si le colonialisme est tout cela à la fois et que l'État colonial en est l'instrument, même au nom de l'autodétermination des peuples, il ne semble pas évident d'en assurer la survie sans aucun préalable, sans s'interroger sur son existence, sa fonction, sa raison d'être, son rapport avec ceux dont on a courbé l'échine. On se saurait l'accepter sans interruptions interrogatives.
- 21 C'est précisément là que les critiques africains, surtout dans les domaines de la philosophie en Afrique ou de la pensée africaine, ont ignoré leur tâche. Elle ne s'en est pas sérieusement acquittée. Pourtant, cette tâche relève sans doute des conditions sans lesquelles les Africains en tant qu'individus et collectivités ne peuvent même pas, dans certains cas, décrire leur situation, libérer le discours politique et se libérer des non-dits pour un travail mémoriel sincère devant l'histoire. Il y a une totale absence de projet philosophique politique, capable de réfléchir à ce que signifie la colonisation et la situation postcoloniale, symbolisées en grands caractères par l'État postcolonial. En lieu et place des moyens à se donner pour s'attaquer à des conditions de vie dans la situation postcoloniale, le discours africain s'est maladroitement engagé dans un cul-de-sac dont il reste entièrement responsable, même si par ailleurs des conditions herméneutiques peuvent nous en faire comprendre l'émergence. C'est ce qu'Achille Mbembe exprime dans des termes suivants :
 - L'« identité dans sa double dimension politique et culturelle (...) qui consiste à réfuter, bon an mal an, les définitions occidentales de l'Afrique et des Africains en en faisant valoir la fausseté et la mauvaise foi présumés ».
 - Les conséquences des définitions occidentales de l'Afrique.
 - L'administration des prétendues preuves dont « la fonction est de disqualifier les fictions africaines de l'Occident, de réfuter sa prétention à monopoliser l'expression de l'humain en général et d'ouvrir un espace où l'Africain pourrait enfin se raconter à lui-même ses propres fables dans une voix inimitable parce qu'authentiquement sienne »¹⁶.
- 22 Préoccupée par la valorisation des cultures traditionnelles, souvent mal connues des écrivains eux-mêmes et idéalisées, pour attester leur humanité, la philosophie n'a pas pu tenir compte du lieu, du cadre dans lequel elle se déploie. Ce cadre est celui de la recherche d'une fausse identité parce que fictive et réactive dans un État postcolonial qu'elle prend pour acquis et ne remet jamais en question. Aux politiques qui se sont empressés de prendre la place du colon, opérant ainsi le changement du personnel, n'a succédé qu'un discours de l'africanité paradoxalement tourné vers le passé et extraverti tout à la fois, écrit pour le colon d'hier, commode pour l'État postcolonial et la plupart du temps orienté vers le passé ou remettant en cause avec raison le discours

ethno philosophique là où il ne reproche pas à d'autres penseurs africains de ne tenir qu'un discours occidental. La plongée archéologique dans le passé des valeurs africaines, réplique aux préjugés coloniaux, n'avait pas seulement fait la part belle à l'État postcolonial ; elle lui a, en plus, permis de se développer en toute quiétude. Il y a plus : elle lui est venue au secours, consciemment ou non, lui a livré des armes et ceci à deux niveaux : 1) en fournissant, tour à tour, à l'État postcolonial, par son silence, par la diversion parfois, par sa négligence de poser clairement la question de la légitimité, ce dont il avait besoin pour asseoir sa violence et 2) peut-être en accordant – quelquefois même à son corps défendant, sous la forme du discours des valeurs culturelles ancestrales africaines, exactement le simulacre de légitimation dont avait grandement besoin cet État. La querelle entre les différentes positions sur la philosophie en Afrique n'y change absolument rien. La question n'était plus, pour reprendre Spivak, si le subalterne pouvait parler ; certes, dans ce contexte, il le pouvait toujours parce qu'il ne gênait les plans de personne.

- 23 Mais alors, comment se présente ce discours intellectuel africain pour que lui soit attribué cette grande part de responsabilité dans l'absence de réflexion sur la transition de la colonisation à la postcolonie, d'une part, et dans la consolidation de la situation postcoloniale, de l'autre ?

IV

- 24 En négligeant la prise en compte de la question de légitimité de l'État et en se concentrant presque exclusivement sur l'autonomie culturelle, les sciences sociales et la philosophie ont conduit la pensée africaine à un redoutable réductionnisme, voire à un cul-de-de sac. Là où il conviendrait de parler de la diversité que constituent les cultures en Afrique, on parle d'une pensée africaine opposée à une pensée occidentale, elle aussi unique, identifiée et réduite à la pensée technoscientifique moderne. Non seulement du point de vue anthropologique culturel, il serait aberrant de parler d'une culture africaine, le continent étant loin de former une unité culturelle, mais identifier la culture occidentale – peu importe par ailleurs ce que recouvre ce concept – à la seule vision technoscientifique du monde moderne nous semble fort discutable.
- 25 Héritière des tout premiers jours des revendications raciales et culturelles panafricaines, jusqu'à un certain point compréhensibles, l'opposition d'une culture unitaire africaine à une culture occidentale réduite à la science et à la technique frise l'aberration. Puisque la philosophie dite africaine se constitue d'éléments ethnographiques, il aurait été plus évident de chercher des équivalents dans la culture occidentale ou dans l'histoire de cette dernière. Cette concentration sur des éléments qui n'étaient plus disponibles dans leur pureté, ne pouvait qu'arranger l'État moderne, issu de la colonisation, dont la légitimité n'a jamais été considérée, en Afrique, comme une thématique digne de la philosophie. Occupée par la recherche de son identité, la pensée africaine pouvait laisser le plus grand représentant du système colonial, l'État postcolonial, déployer sa puissance et pactiser avec la pensée culturaliste, et au besoin l'imposer quelquefois avec la complicité tacite de l'ex-métropole qui y a bien vu « l'opium » dont le nationalisme culturel a eu besoin pour se détourner de l'urgence politique. Le discours philosophique culturaliste était l'ergothérapie et l'oubli de la politique de l'État postcolonial, le résultat de cette thérapie.

- 26 Par où se laisse mesurer à quel point la pensée philosophique en Afrique a renoncé à la tâche de se pencher sur la situation politique postcoloniale, caractérisée par le maintien, sous d'autres formes, des rapports de sujétion de l'État africain à la métropole au plan géopolitique et économique. Aussi longtemps que les affirmations de la « négritude » de « African Personality », de « l'antériorité des cultures nègres » ou des « socialismes africains », etc., sont avancées pour attester la grande contribution de l'humanité africaine à la culture planétaire et que l'unité culturelle de l'Afrique est affirmée comme dogme, l'essentiel du discours politique est accompli ; seul manque le « développement » que l'État postcolonial s'assigne comme tâche primordiale, tâche qui justifie tout, même la suppression des droits humains. Au nom de la grandeur du passé africain déclarée par la politique fondée sur des travaux de quelques universitaires africains, toute autre réflexion sur cette même unité culturelle africaine est interdite. S'interroger, dès lors, dans certains pays, sur ce que les structures de parenté entre les Lovedu en Afrique australe ont de commun avec les Wolof du Sénégal pourrait bien être déjà tabou, voire dangereux, car c'est tenter de remettre en cause les thèses de l'unité culturelle de l'Afrique. Transgresse un interdit qui, animé de curiosité, oserait se poser des questions sur ce que qu'ont de commun les rites de mariages ou les interdits alimentaires ou le droit foncier traditionnel des Bamiléké au Cameroun et des Mandingue ou des Dogon au Mali. Il remettrait en question l'unité de la pensée africaine déclarée par la pensée africaine elle-même et serait châtié de sa témérité. Il y a pire : soutenir que certains éléments constitutifs des cultures africaines peuvent se retrouver en dehors de l'Afrique et remettre en cause la spécificité supposée africaine d'éléments culturels ou anthropologiques communs répandus dans d'autres cultures humaines, c'est déjà porter atteinte à la thèse de la spécificité des cultures africaines et de leur grandeur. Il n'y a rien d'étonnant à ce que les politiques se soient emparés de la thèse de l'unité culturelle indiscutable de l'Afrique et en ont profité pour définir politiquement l'authenticité africaine ou même le socialisme africain ou encore la pensée africaine des droits de l'homme ou, mieux, ce que tous ces concepts devraient être, et l'aient imposée sans discussion aux citoyens. Les dictatures ne demandaient pas mieux pour « amuser les citoyens » tout en pactisant avec ceux contre qui ils brandissent la supposée existence et grandeur des cultures africaines. La postcolonie, c'est la poursuite de l'histoire coloniale par des moyens plus sûrs parce que peu contestés : la fiction culturelle inoculée comme un venin qui a paralysé des générations entières.
- 27 Dans la mesure où il n'avait pas de compte à rendre à la masse d'êtres humains censés être traités comme des « citoyens » et n'étant pas interpellés par la pensée philosophique africaine à répondre de sa légitimité, l'État africain, fort du soutien de l'ancien ordre colonial sur lequel il peut toujours compter en cas de menace, fort du pacte avec les nouvelles structures globales, pouvait pendre toute la place qu'il voulait : assumer l'héritage politique colonial et surtout achever en toute impunité, sans crainte de critique, tout ce qui est nécessaire à sa survie, y compris tuer, torturer, renvoyer en exil, déclarer l'existence d'une culture nationale, acheter ses opposants, créer son opposition, etc., pendant que la philosophie africaine fait narcissiquement son séjour archéologique auprès de ses ancêtres.
- 28 Sauf à vouloir confiner la philosophie à un discours ancestral limité que l'on s'efforce de généraliser excessivement ou à faire de la philosophie politique une pièce de musée, la philosophie politique en Afrique ne peut pas échapper au travail conceptuel qui la

conduira à poser, ouvertement et sans compromis, le problème de la légitimité de l'État postcolonial.

V

- 29 Selon Robert Nozick, les questions fondamentales de la philosophie politique sont de savoir : pourquoi l'État et pourquoi pas l'anarchie ? Faudrait-il inventer l'État s'il n'en existait pas ?¹⁷ Une philosophie politique, dans le contexte africain, devrait reprendre cette question à son compte et s'interroger sur le bien-fondé de son existence : pourquoi l'État postcolonial ? Une philosophie politique, dans le contexte africain où l'État moderne est une institution coloniale qui, même si on tenait compte de tous ses acteurs locaux et non locaux de son émergence, demeure, dans sa forme, une institution qui s'est substituée à des ordres politiques existant et non à l'anarchie, doit poser la question autrement. Puisqu'il n'y avait pas l'anarchie mais des ordres politiques avec leur grandeur et leur misère, L'État postcolonial demeure une institution importée¹⁸. C'est pourquoi la philosophie politique, dans le contexte africain, doit poser cette question fondamentale, à savoir si doit être maintenu l'État dont la structure de base, et non les processus de consolidation, demeure un héritage colonial. La poser signifie dépasser la simple description répétée de ses dysfonctionnements, de la déstabilisation des sociétés africaines et des sources de violences que l'État constitue, pour énoncer les conditions indispensables à son réaménagement en vue de son maintien comme régime politique. D'où la stratégie d'argumentation que nous avons adoptée. Ayant en mémoire le vécu ou les récits de l'expérience coloniale, sachant ce que l'État colonial allait devenir et conscients du cul-de-sac de ladite pensée africaine actuelle, qu'auraient choisi les Africains comme principes de régulations des institutions politiques de base de l'Afrique moderne ?
- 30 Nous avons dit que, à la lumière de l'expérience coloniale et à la lumière de la « défaite » et de l'« abdication » de la pensée philosophique africaine, sachant ce que l'État postcolonial leur ferait subir et considérant l'impasse de ladite pensée identitaire ethno-raciale et même vindicative dans laquelle s'enferme l'Afrique contemporaine, les Africains auraient choisi des droits égaux et des libertés égales pour tous, malgré la diversité de leurs intérêts. *Bien avant toutes les meilleures promesses de développement économique et culturel et de mieux-être, ils préféreraient les deux principes de liberté et d'égalité.* Comment expliquer ce choix et quels arguments pouvons-nous avancer en faveur de ce dernier ?
- 31 C'est un truisme que de dire qu'un être humain a, en général, une diversité d'intérêts¹⁹ et que sur le continent africain, les besoins quotidiens des femmes, des hommes et des enfants dans certains domaines sont très innombrables, inimaginables. Comment justifier la priorité qu'ils accorderaient à la liberté et à l'égalité ? Quand on prend en compte l'urgence des besoins de santé, de nourriture, de logement, d'éducation et de sécurité dans certaines villes africaines, pourquoi ne pas penser que des individus seraient prêts à sacrifier leur liberté pour une place où dormir ou pour se nourrir, bref pour survivre. En d'autres mots, comment justifier le choix des principes de la coexistence politique dans des conditions de pauvreté et parfois de dénuement extrême ?
- 32 Il est vrai que dans les conditions d'extrême pauvreté et dénuement, notre réflexion découvre bien vite ses limites. Seulement, dans les cas extrêmes, ces limites sont

presque universelles et ne sont pas typiques à l'Afrique. On ne peut toutefois pas dire que les citoyens moyens sont dans un état où les questions politiques ne les intéressent absolument pas ou qu'ils sont uniquement intéressés à la seule survie.

- 33 Les Africains choisiraient la liberté et l'égalité parce que, si l'idée panafricaine est bien celle de l'émancipation et que cette dernière s'est malheureusement définie comme un mouvement politique ethno-raciale, voire une défense et une promotion des Noirs et de leur culture, alors ce choix des principes de liberté et d'égalité se justifie pleinement. L'idée panafricaine a émergé des conditions socio-historiques et politiques comme l'esclavage, la colonisation et a contribué à l'émergence de la situation postcoloniale, trois événements historiques qui ont profondément marqué l'histoire du continent les deux cents dernières années et dont les Africains ont été co-auteurs, collaborateurs et victimes à la fois. La situation postcoloniale est une résultante de la colonisation et un symptôme de cette histoire partiellement refoulée de la domination et de la déshumanisation. Donc accorder la primauté à la liberté et l'égalité par-dessus tous les biens dont les Africains ont besoin, c'est d'abord se poser en sujet de son histoire et prendre en charge son destin. C'est davantage façonner son histoire que la subir et en même temps déterminer le cadre dans lequel l'état postcolonial est né. Sans la liberté et l'égalité, on ne peut disposer de soi-même. Ces deux principes constituent une condition primordiale pour disposer d'autres biens nécessaires à la vie. Une chose ne peut être maîtresse d'une autre chose. Il apparaît donc que la condition pour les Africains d'obtenir d'autres biens, c'est d'être libres.
- 34 La postcolonie est l'aboutissement d'une histoire de l'échec des Africains à être maîtres de leur destin. Elle est l'histoire d'une défaite totale, plus précisément d'une triple défaite provenant du fait que les Africains, à cause de leur division, n'ont eu de résistance à offrir que la division et la participation à l'esclavage, à la colonisation repris par l'État sous la forme de la postcolonie. Ces divisions ou dissensions ne sont sans doute pas à comprendre comme des visions différentes du monde pouvant caractériser une société humaine, mais plutôt comme des divergences conflictuelles qui ont conduit à la perte de leur liberté et à l'inégalisation des conditions sous le colonialisme, d'une part, ainsi qu'à l'insécurité et à la violence dans la postcolonie, d'autre part. Échec également à reconnaître les conséquences de leurs conflits et à en rejeter l'entière responsabilité sur le colonisateur. Échec enfin dans la tentative de la libération du joug colonial ou de la décolonisation où, à quelque chose près, la postcolonie n'a fait que remplacer la colonie dont elle a gardé la brutalité et l'inhumanité. L'idéologie panafricaine, dans ses différentes versions, n'a pas su mettre fin à ce triple échec. Dans la mesure où elle se conçoit comme le discours de l'émancipation de tous les Africains, mais s'est sous-déterminée, amputant l'histoire de la part de responsabilité qui revient aux Africains eux-mêmes, dans ce qui les a conduits à la situation postcoloniale en se comprenant comme un mouvement ethno-racial, culturel et identitaire, elle démontre son inaptitude à poser la question de la légitimité de l'État postcolonial dans sa radicalité. Cette question se formule dans les termes de ce qui a caractérisé les trois grands moments de l'échec des Africains face à l'exigence de l'affirmation de leur liberté.
- 35 Il apparaît donc clairement que le discours ethno-racial, identitaire et ethno-philosophique ne peut plus légitimement servir de base à l'identité africaine ni à une quelconque légitimité du pouvoir politique. C'est le discours des vaincus qui ont travaillé à la perte de leur propre liberté. Les Africains ne peuvent plus se réclamer

d'aucun de ces éléments culturels ni des discours identitaires ethno-raciaux qui, loin d'embrasser la totalité des éléments constitutifs de leur situation historique, les a conduits à la débâcle que représente la situation postcoloniale. Se réclamer de ces discours qui se disent « pensée africaine », c'est répéter les erreurs du passé ou s'installer définitivement dans l'immobilisme d'une identité négative, c'est accepter la défaite de tout un continent, sa victimisation, et surtout le refoulement de ses actes pour n'avoir pas reconnu et assumé sa responsabilité devant l'histoire de l'esclavage, de la colonisation et du postcolonialisme.

- 36 Une fois rejeté le discours qui a conduit à la défaite de l'Afrique contemporaine, ne reste que la liberté et l'égalité, les droits égaux et les libertés égales qui, à première vue, pourraient ressembler à un argument en faveur d'une théorie politique libérale. Mais, contrairement à ce que l'on pense, le libéralisme politique ne désigne qu'un cadre qui est largement compatible avec beaucoup de formes de vie et de systèmes économiques, même socialistes. Il n'y a pas de crainte à avoir que les formes de vie culturelles soient détruites du fait de l'égalité et de la liberté. Certes, leur adoption peut donner lieu au déclenchement d'une dynamique conduisant à des revendications, parfois imprévisibles, comme celles des homosexuelles dans certains pays africains qui, au nom justement de la culture africaine, répriment l'homosexualité. Seulement, il serait aberrant d'affirmer que l'orientation sexuelle d'une minorité met en danger toute une culture. Espérons que les gouvernements répressifs trouvent de meilleurs arguments. La liberté et l'égalité ne sont que des principes formels. Ils appellent à se remplir de contenus qui ne peuvent provenir que de la culture ambiante quotidienne. Cette dernière est alors soumise à un mécanisme de sélectif des valeurs sociales et culturelles. On voit mal comment leur adoption pourrait bousculer, voire révolutionner, comme par un coup de baguette magique, toutes les mœurs et toutes les valeurs, tout l'univers symbolique des sociétés africaines. La culture politique changera, mais l'essentiel de l'univers symbolique ne sera pas radicalement changé pour avoir adopté les principes de liberté et d'égalité au nom desquels, apparemment, le continent a exigé son autonomie politique.
- 37 Par conséquent, le choix de la liberté et de l'égalité, dans ces conditions, est un choix qui a trois importantes significations : c'est un choix politique, 2) qui « dé-racialise » en la complétant l'idée panafricaine d'émancipation et 3) libère la pensée africaine du carcan identitaire et de l'usurpation du pouvoir politique.
- 38 Le choix de la liberté et de l'égalité est un choix politique. C'est un choix des principes qui légitiment d'abord l'État en Afrique. Légitimer l'État signifie que, en se référant à leur histoire, les Africains ne reconnaîtront que les dirigeants qu'ils auront choisis librement d'après des règles qu'ils se seront données eux-mêmes et acceptées par tous ; des dirigeants capables d'assurer la gestion des affaires politiques conformément aux droits de la personne et du citoyen. D'un point de vue universel, la colonisation et de nombreuses situations de la postcolonialité, sont condamnables. C'est une domination de fait et en tout cas illégitime. On comprendra que les Africains voudront mettre fin à ces dominations usurpées. Ils préféreront vivre sans domination plutôt que de vivre sous le joug d'un État colonial et postcolonial illégitime. Ils préféreront vivre dans un État de droit qui structure et stabilise leurs attentes, donc dans un État nécessairement démocratique qui garantit en même temps à des minorités des droits constitutionnels. Il s'agit donc du choix politique, du choix d'un État de droit, réquisit de toute démocratie.

- 39 Il s'agit là d'un moment négatif du choix des principes de liberté et d'égalité impliquant des droits opposables à l'État, donc des principes de non-ingérence, de libertés négatives. En ce sens, le choix des principes correspond à une situation de liberté qui permet, dans un second moment, une renégociation des termes d'un vivre-ensemble. Il empêche que soient reconduites comme allant de soi les fonctions de l'État colonial sous la forme de l'État postcolonial qui se fait instrument de développement, instrument de défense d'une culture africaine inexistante, d'une identité culturelle à créer. Une théorie réflexive sur l'histoire africaine conduirait ainsi les individus à donner exclusivement la priorité à la liberté et à l'égalité.
- 40 Peu de gens apprécieraient l'esclavage, la soumission ou la servitude, même au nom du développement social et économique, même au nom des dites valeurs africaines pour lesquelles ils préféreraient vivre libres plutôt que mourir. Or, on peut difficilement imaginer des Africains qui, toute chose étant égales, et ayant une meilleure alternative, préfèrent le régime de l'État postcolonial dans sa forme actuelle, avec toutes ses brimades, à la vie en liberté. Perdre sa liberté. C'est perdre sa dignité d'homme, dirait Rousseau. Ceci est vrai de l'Africain aussi. Il choisira de mettre fin au régime colonial et sa survie sous la forme de l'État postcolonial. Mais surtout, ils travailleront pour le seul projet qui définit l'africanité en dehors de toute référence culturelle, anthropologique et historique : l'émancipation non plus d'une ethnie, d'une race, ni d'un peuple seulement, mais de toute personne, individuellement : la liberté et l'égalité.
- 41 Le refus de toute domination implique non seulement le refus de la domination coloniale et postcoloniale, mais aussi celui d'arguments anthropologiques anticoloniaux qui se veulent des réponses aux préjugés coloniaux qui enferment ladite pensée africaine dans un immobilisme total et constituent, pour l'essentiel, l'univers mental et intellectuel de la compréhension de soi en postcolonie. Cela signifie également que toutes les images que le colonisateur se faisait du colonisé, l'exacte opposé de ces images ainsi que toutes les tentatives ethno philosophiques ou autres de définir l'Africain, doivent être rejetées. La raison n'est pas seulement qu'elles sont essentialistes et enferment l'Africain dans une identité collective factice, voire racio-culturelle fausse et anhistorique, mais, de plus, elles servent de base à des tentatives de définition et à des affirmations normatives relatives à la soi-disant démocratie africaine. C'est pourquoi, parlant d'Africains, nous pensons d'abord et avant tout à la personne humaine individuelle, sous peine de recourir à des définitions essentialistes défendues par les écrivains et orchestrées par des régimes politiques dictatoriaux, prêts à empêcher toute discussion et dont les Africains n'ont que trop souffert. La communauté peut étouffer les individus et brimer leurs droits inaliénables. Aussi harmonieuse que soit une communauté, on ne peut jamais en exclure la possibilité de violation des droits humains, la possibilité de briser des projets de vie les plus légitimes et la vie elle-même.
- 42 Le choix des droits égaux et des libertés égales ne prétend pas constituer la solution des problèmes de l'État postcolonial dans le contexte africain. Il en forme, au moins, la base. Il contribue à soulever une question très largement discutée, non seulement parmi les philosophes, mais par tous ceux qui se préoccupent des questions politiques en Afrique : la question de la démocratie et des droits de l'homme.
- 43 On peut diviser en trois grandes les positions le débat sur la démocratie en Afrique : a) celle qui pense que la démocratie est contraire aux cultures africaines, b) celle qui argumente qu'il y a une démocratie africaine que l'ordre colonial n'a pas pris en

compte et c) une troisième position qui accepte l'ordre démocratique, mais trouve qu'elle doit s'inspirer des traditions africaines. Il est bien entendu que ces positions représentent des types idéaux ²⁰.

44 La première position n'a aucun intérêt. Elle affirme une différence qu'elle ne prouve pas. Elle oublie que la démocratie moderne est la résultante de conquêtes historiques. Elle fait de la démocratie l'exclusivité des sociétés occidentales. Se faisant, elle oublie la modernité de la démocratie. À l'exception de la démocratie grecque, réservée seulement à quelques-uns, aux citoyens, la démocratie fondée sur la liberté et l'égalité de tout être humain, est une invention moderne et coïncide de façon emblématique, avec la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Elle oublie surtout que, dans les sociétés stratifiées d'Europe, dans l'Ancien Régime par exemple, l'ordre social et politique n'était pas démocratique. Aussi bien d'un point de vue anthropologique qu'historique, cette première position est tout simplement inacceptable et donc sans intérêt.

45 Affirmer que les sociétés africaines étaient, de fait, démocratiques et que le régime colonial n'en a pas tenu compte constitue à nos yeux une thèse difficile à accepter. Elle mérite d'être nuancée, voire clarifiée. Car, dire qu'il y a eu des sociétés démocratiques en Afrique est une proposition empirique que plusieurs exemples historiques contredisent. Quant au colonialisme qui ignore l'existence, en Afrique, de structures démocratiques précoloniales, seule une anthropologie politique sérieuse, attachée à l'étude des grands ensembles politiques sociaux d'Afrique pourrait le confirmer. D'ailleurs, la découverte au Mali du « code des chasseurs », qui est considéré par beaucoup comme un ancêtre des droits de l'homme, pourrait constituer une des preuves empiriques dont nous parlions. Encore faut-il bien en étudier la portée, l'extension et analyser le contexte ²¹. Exacte réplique de l'attitude coloniale qui consiste généralement à dénier en bloc aux Africains tout ce qui relève de la culture humaine, cette position en prend le contre-pied.

A. Quant à la dernière position, la plus intéressante, elle accepte la nécessité d'une société démocratique, voire la possibilité de la démocratisation ; seulement, elle la soupçonne d'inadaptation aux réalités politiques africaines. Ce souci d'adaptation de la démocratie aux réalités africaines donne lieu à deux investissements dont le premier ressemble fort à un certain rejet. Il peut se formuler ainsi : la démocratie existe en Afrique, mais elle est différente parce que la ou les culture(s) africaine(s) est (sont) différentes. La démocratie dite occidentale est perçue comme un impérialisme culturel et toute critique allant dans le sens du respect des droits de la personne, est considérée comme le prolongement de l'impérialisme culturel. Plus subtil, le second investissement propose que, pour qu'elle soit africaine, la démocratie doit s'inspirer des formes de démocraties existant en Afrique et surtout des traditions africaines en matière de démocratie ²².

46 Les deux premières positions manquent de profondeur historique et anthropologique. Elles ignorent aussi bien l'histoire des sociétés précoloniales africaines que l'histoire politique des sociétés occidentales. En plus d'essentialiser les cultures africaines et occidentales dans leur ensemble, elles ne prennent pas en considération, premièrement, le fait que le lieu d'émergence d'une idée ne dit rien sur la portée de la validité de cette idée. En d'autres termes, le fait que la démocratie moderne soit née en Europe ne dit rien sur la l'étendue de sa validité. Deuxièmement, la référence à la culture ou aux cultures des sociétés africaines, plus hypothétique que réelle, prend entièrement la place du droit. Pourtant, ces mêmes penseurs pourront vous parler de dictature de Salazar, de Franco, d'Hitler, de Staline et même évoquer le nombre de

dictatures de régime de violence alimentés par les discours occidentaux, dans les pays occidentaux eux-mêmes. Ces mêmes penseurs peuvent vous dire en quoi les droits de l'homme ont modifié les cultures occidentales elles-mêmes et même des dogmes religieux d'un occident qui se dit chrétien.

- 47 La troisième position nous paraît plus raisonnable, elle n'en demeure pas moins discutable. On peut bien comprendre le souci de revaloriser les cultures africaines précoloniales.
- 48 Encore faut-il qu'elle prenne en considération les problèmes épistémologiques que pose une telle démarche. La nécessité de s'inspirer des traditions « démocratiques africaines » précoloniales est une idée bonne en elle-même. Elle ne soulève pas moins de questions. Comment identifier ces institutions et en quoi sont-elles démocratiques dans le sens d'une démocratie avec des droits égaux et des libertés égales dont nous disions que les Africains les auraient choisis ? Jusqu'à quel point toute forme de délibération consensuelle est-elle une démocratie ? Wiredu avance, par exemple, la tradition de la délibération que l'on appelle peut-être négativement la « palabre ». Fonctionne-t-elle d'après l'égalité des participants à la discussion ou les aînés, parce qu'ils sont des aînés, ont plus de voix en vertu du principe du respect des aînés ? Auquel cas, le conseil délibératif de la palabre ne serait pas une délibération entre des personnes libres et égales, mais obéirait à un principe gérontocratique. Et l'on connaît aussi le respect que l'on doit aux aînés dans beaucoup de sociétés africaines, entre autres. Dans quelle mesure la gérontocratie serait-elle compatible avec une démocratie moderne ?
- 49 Aussi rationnelle soit-elle, cette manière de penser la démocratie en Afrique soulève une importante question : pourquoi ce souci ou cette volonté tenace d'africaniser la démocratie ? Pourtant, si on prend en considération les cultures démocratiques occidentales, elles ne sont pas similaires en tout point. Elles présentent bien des différences malgré l'adoption des mêmes principes. Pourquoi n'y trouve-t-on pas un engagement à faire des démocraties authentiquement française, allemande, suédoise ou italienne alors que, dans le contexte africain, on parle d'une démocratie fondée sur une culture continentale qui n'existe pas ?
- 50 On le voit clairement, l'univers symbolique, culturel, confère à chaque démocratie vivante et vécue une coloration particulière qui donne à chaque démocratie une culture politique particulière, malgré l'existence des mêmes principes démocratiques. De même que les démocraties occidentales ne sont pas toutes en tout point identiques parce que partageant les mêmes principes, de même la démocratie en Afrique sera nécessairement différente et même d'un pays à l'autre, sans qu'il y ait besoin de faire preuve d'un activisme particulier. L'histoire et l'univers symbolique de chaque pays étant différents au sein de l'Afrique elle-même, il n'y a pas de raison que les démocraties africaines ne se distinguent des démocraties occidentales, à condition que les principes démocratiques et constitutionnalistes aient la préséance. Wiredu parle de la culture Akan dont la sagesse peut informer la démocratie. Soit. Mais l'État ghanéen est formée de plusieurs peuples, de plusieurs cultures ancestrales dont il n'est pas certain qu'elles se ressemblent toutes. On voit mal comment chaque philosophe de chaque peuple proposerait sa sagesse pour la gouvernance d'un État moderne comme le Ghana. Si n'est pas inutile la volonté manifeste de vouloir coûte que coûte africaniser la démocratie en référence à une culture particulière, ou à des cultures africaines ou celle de vouloir africaniser les droits de la personne, elle peut bien être périlleuse. Cet

acharnement à vouloir une démocratie africaine, la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples en porte les stigmates.

VI

- 51 La *Charte africaine des droits de l'homme et des peuples* (1981) reflète sans aucun doute ce qu'il convient d'appeler la pensée africaine, la philosophie africaine, qui pour une grande part, consiste à énoncer ce qu'est l'Africain. La dénomination « Charte ... des peuples » énonce déjà cette volonté de se singulariser²³. Le préambule en donne la confirmation : Les États membres de l'Organisation de l'unité africaine « tenant compte des vertus de leurs traditions historiques et des valeurs de civilisation africaine qui doivent inspirer et caractériser leur réflexions sur la conception des droits de l'homme et des peuples et reconnaissant que, d'une part, les droits de l'homme sont des attributs de la personne, ce qui justifie leur protection internationale et que, d'autre part, la réalité et le respect des droits du peuple doivent nécessairement garantir les droits de l'homme (...) sont convenus de ce qui suit ». Inutile de se demander de quels peuples il s'agit et en quoi ils garantissent la protection des droits de l'homme. L'alinéa 7 de l'article 29 stipule que : l'individu a le devoir « de veiller dans ces relations avec la société à la préservation et aux renforcements des valeurs culturelles africaines positives dans un esprit de tolérance, de dialogue et de concertation et de façon générale de contribuer à la santé morale de la société (sic) ».
- 52 La Charte se transforme ainsi en instrument de lutte pour la promotion des valeurs africaines positives. (Donc, il doit y en avoir de négatives aussi. L'État ou l'OUA en décide). Pire encore, elle devient un discours de revendication d'identité énoncée et immédiatement opposée à la « culture dite occidentale ». Comme l'écrit un commentateur de la Charte : « les auteurs de la Charte ont voulu éviter l'individualisme forcené, l'irresponsabilité et l'égoïsme qui menacent les sociétés africaines contemporaines. Car [...] exister en Afrique, c'est renoncer à l'être individuel particulier, compétitif, égoïste, agressif, conquérant, pour être avec les autres dans la paix et l'harmonie avec les vivants et les morts, avec l'environnement naturel et les esprits qui peuplent ou l'animent. Il s'agit de sauvegarder les valeurs et vertus de solidarité que d'autres peuples ont perdues »²⁴.
- 53 La fonction de la Charte des droits de l'homme apparaît plus clairement dans toute son originalité, sa singularité : protéger les cultures africaines de la contamination par des valeurs de la culture occidentale, les orienter vers leur devenir. Les personnes à protéger sont soumises à la défense des valeurs positives africaines prédéfinies par la Charte. La Charte de la morale africaine, la morale laïque africaine, c'est l'Organisation de l'unité africaine qui s'en charge. La protection de l'individu passe par les droits du peuple (!) et les devoirs de l'individu de développer les valeurs africaines positives dont l'objectif est surtout d'aider l'Africain à ne pas devenir « agressif », « compétitif », « égoïste », de le mettre à l'abri de toute contamination extérieures, de s'occuper de sa pureté culturelle originelle noire, loin des valeurs que l'Organisation de l'unité africaine attribue à l'Occident et qui sont loin d'être la coexistence dans la paix et l'harmonie dont jouissent les Africains. Et l'on s'étonne que des Africains viennent chercher l'asile – et parfois l'asile politique, dans le monde égoïste, compétitif dont on veut éviter les travers : en Europe ou dans les pays occidentaux.

- 54 Malheureusement, il se trouve encore des écrivains juristes ou politologues pour défendre la pensée africaine ou des idéologies africaines qui « affirment l'homme noir comme refus de l'exploitation et souci du progrès »²⁵. Le refus de l'exploitation et le souci du progrès dont la race noire est porteuse peut tout justifier aux dépens de l'individu et surtout qu'une Charte des droits de l'homme soit transformée en instrument de défense de la culture qui, aujourd'hui, peut évoquer son identité pour torturer et opprimer des gens sur la base de leur orientation sexuelle, par exemple, tout en dénonçant dans son préambule les discriminations pour immédiatement violer la lettre et l'esprit de l'article 2²⁶. Rien que le traitement des homosexuels – mais on peut mentionner d'autres domaines – expliquerait pourquoi l'originalité souvent mentionnée de la Charte ne sert pas nécessairement la cause qu'elle est censée défendre : les droits de la personne. On comprend mal comment des spécialistes peuvent vouloir expliquer et défendre l'obligation faite à l'individu de suivre ce qui n'existe pas : les valeurs de la culture africaine²⁷. Mais il se peut que, selon la pensée africaine, les personnes individuelles n'existent pas non plus. Cela se dit.
- 55 Fort heureusement, il y a une minorité de voix qui prend ses distances et critique ce qu'il faut bien appeler un « cartésianisme communautariste » qui conclut de l'affirmation « je suis » à l'existence des autres : « nous sommes » et infère du « je pense », « nous pensons » ou, mieux encore, « nous pensons en tant qu'Africains X », donc je pense en tant qu'Africain X », où X est la pensée africaine ou un de ses éléments. De cette petite minorité, nous pourrions mentionner Bachir Souleymane, Achille Mbembe, Anthony Appiah et Kwame Gyekye ou Kwasi Wiredu, tous des auteurs qui insistent sur la référence à l'individu comme un moment essentiel dans la pensée politique, voire cosmopolitique s'agissant de Appiah et de Gyekye ou afropolitique pour Mbembe. Caractéristique de la pensée de ces trois est la référence à Kant, plus précisément au cosmopolitisme kantien, mais aussi à la dimension universaliste de sa pensée. Alors que Appiah se confronte directement à la pensée kantienne, la reconstruit et tente de la dépasser pour défendre l'idée d'une communauté « biologique » de tout homme²⁸, Mbembe tente d'ouvrir ladite pensée africaine à une dimension plus large, plus cosmopolitique. Il réclame une rupture dans le débat africain contemporain avec le discours de l'enfermement et dans « *What is Postcolonial thinking* » plaide pour un universalisme fondé sur la constitution de l'espèce humaine²⁹. Mais s'il y a une véritable tentative d'une théorie de la légitimation du pouvoir politique, c'est chez Gyekye qu'on la trouvera. Même si on ne trouve pas dans ses écrits, la radicalité avec laquelle nous posons la question du choix des principes de justice en tentant d'en esquisser la justification, ses réflexions soulignent la valeur de l'individu, mais aussi du cosmopolitisme. Il parle d'une communauté mondiale avec Kant où s'enchevêtrent les dimensions locale et globale : « The concept of a common humanity clearly lies at the base of references to the “international community”, “the world community”, “the global community” frequently made by diplomats, politicians, and world leaders of different national or cultural communities. The reference and significance of the references to the highest level of human community suggest the understanding and conviction that all human beings, irrespective of their local communities, are also members of a single large human community »³⁰.
- 56 Toutefois sa position diffère de la nôtre dans la mesure où sa tentative combine la pensée kantienne avec la pensée communautarienne de Sandel, MacIntyre, Taylor et

Etzioni, pour en faire une synthèse censée, elle aussi, dépasser l'horizon ethno-racial de l'identité africaine prônée par la philosophie africaine.

Conclusion

- 57 Nous avons essayé d'esquisser ce qui pourrait être une philosophie politique dans le contexte africain. Le lecteur pourra bien se demander ce que cette ébauche de théorie a d'africain. Notre esquisse ne se veut pas nécessairement un projet africain. D'ailleurs, ce que nous visions c'est de développer une théorie qui possède un caractère à la fois universel et contextuel. Universel de par ses principes et contextuel parce que, sans être une théorie qui déduit son caractère normatif de l'histoire de l'Afrique, elle fait de cette dernière une lecture qui sert de base à la théorie politique. Si l'on veut, c'est une herméneutique à la fois située, mais à portée universelle. Située, elle l'est, parce qu'elle part d'une histoire particulière, mais objective en ce sens que personne, Africain ou non, ne niera les faits historiques qu'elle prend comme base, quelle que soit par ailleurs les interprétations qu'on peut leur accorder. Universelle, parce que les principes de liberté et d'égalité sont des principes universels. Notre offre théorique consiste à montrer que l'africanité – si elle existe – est compatible avec des principes universels et qu'elle évite ce que Césaire, dans la *Lettre à Maurice Torez*, Chef du Parti communiste français en 1956, appelle les deux manières de se perdre. Écoutons-le en guise de conclusion : « Je ne m'enterre pas dans un particularisme étroit. Mais je ne veux pas non plus me perdre dans un universalisme décharné. Il y a deux manières de se perdre : par ségrégation murée dans le particulier ou par dilution dans l'« universel ». Ma conception de l'universel est celle d'un universel riche de tout le particulier, riche de tous les particuliers, approfondissement et coexistence de tous les particuliers ».
- 58 Il s'agit pour nous de saisir l'histoire africaine dans ses grands moments qui permettent de parler d'une certaine africanité ou identité africaine minimale, qui n'est pas identique à la pensée africaine définie en termes ethno-raciaux, et de poser la question de la légitimité de l'État postcolonial en tenant compte de cette histoire particulière de l'Afrique moderne. Nous avons tenté de démontrer que la pensée panafricaine et toutes les philosophies de l'identité africaines sont peut-être intéressantes pour une compréhension de l'Afrique moderne, mais que face aussi bien à la recherche d'une identité africaine – si cette recherche a un sens – et surtout à la question de légitimité de l'État postcolonial, elles ne peuvent être d'aucun secours parce qu'elles ont conduit l'Afrique à la défaite. Les incohérences de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples illustrent bien cette défaite. C'est pourquoi, en tant que pensée de la défaite, la pensée panafricaine et toutes les philosophies de l'identité africaines ne peuvent plus servir à l'énonciation de l'identité culturelle africaine, encore moins de base à la question de la légitimité de l'État postcolonial. Ne reste que les droits égaux et les libertés égales pour légitimer l'État africain postcolonial. Les Africains ne perdraient pas pour autant leurs cultures car il s'agit de principes formels. Notre thèse est qu'ils doivent avoir préséance sur la ou les cultures dites africaines.

NOTES

1. Nous utilisons ici le terme postcolonial dans un sens historique et politique. Nous désignons par cette notion, la période qui a commencé après les indépendances formelles. Pour une discussion du concept de postcolonial lui-même, il existe une abondante littérature, voir Stuart HALL, *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*, Éditions Amsterdam, Paris, 2008, p. 351-372 ; John MCLEOD, *Beginning Postcolonialism*, Manchester University Press, Manchester, New York, 2010, 2^e édition, 2012, p. 1-43 ; Henry SCHWARTZ et Sangeta RAY, (ED.), *A Companion to Postcolonial Studies*, 2005, Blackwell, Londres, p. 1-161. Quant aux concepts du « Post-Colonialism » en général, voir le glossaire de Bill ASHCROFT, Gath GRIFFITHS and Helen TIFFIN (ED.), *Post-Colonial Studies. The Keys Concepts*, 2^e édition, Routledge Londres, New York, 2000, p. 168-175.
2. *Critique. Philosophe en Afrique*, Paris, août-septembre 2011.
3. Nous faisons notamment allusion à l'article de Jean-Geoffroy BIDIMA, « Le corps, la cour et l'espace public » dans « *Politique africaine : Philosophie et politique en Afrique*, Vol. 77, Karthala, Paris, p. 90-106 et à l'article : « Philosophie, démocratie et pratiques : à la recherche d'un « universel latéral », in *Critique*, 2011, p. 672-686.
4. *Présence africaine*, Vol. 25, Paris, 1982, p. 15.
5. Nous sommes conscients de la place faite aujourd'hui aux philosophies de la déconstruction, aux pensées relativistes du « anything goes » et même à des déconstructions du droit et de tout discours sur la justice. Pour l'instant, nous ne voudrions pas directement discuter cette question qui nous mènerait trop loin.
6. Achille MBEMBÉ, *De la postcolonie. Essai sur l'imaginaire politique dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, Paris, 2000, p. XII.
7. Voir à ce sujet Otfried HÖFFE, *Penser un droit pénal interculturel*, trad. Lukas K. Sosoe, Laval, Québec, 2016, p. 53 s.
8. Voir pour cela l'*Anthropologie d'un point de vue cosmopolitique* d'Emmanuel Kant.
9. Nous étions en 1982 et les choses n'ont guère changé. On a plutôt l'impression du contraire du moins dans le cas de certains pays.
10. *Présence africaine*, Vol. 25, 1982, S. 15.
11. Rappelons que le sous-titre de l'ouvrage est : *Philosophy and Ideology for De-colonization*, Panaf, Londres, 1964. Seulement N'Krumah aussi a négligé les questions fondamentales relatives au pouvoir postcolonial en Afrique, à savoir celles d'assumer la responsabilité du passé africain, du passé d'esclavage, du refus de reconnaître et d'enseigner un fait historique important, celui du pacte avec l'ancien colonisateur. Refus qui se poursuit sous la postcolonie. Rien que le passage du pouvoir colonial au postcolonial aurait pu constituer un dossier important des écrits sur la décolonisation et enrichir la mémoire collective. Mais eux aussi souffraient de la tache aveugle, de cette cécité, qui fait de l'histoire politique africaine un récit manichéen.
12. Comme Kwame N'Krumah, Blyden a écrit plusieurs ouvrages peu connus. Il n'est pas erroné de voir en lui un des pionniers du panafricanisme, avec W. E. Dubois, Marcus Garvey et George Padmore. C'est ce qu'indiquent ces ouvrages dont les titres se passent de commentaires. Voir BLYDEN, "The Call of Providence to the Descendants of Africa in America, A Discourse Delivered to Coloured Congregations in the Cities of New York", Philadelphia, Baltimore, Harrisburg, 1862, in *Liberia's Offering: Being Addresses, Sermons, etc.*, New York; John A. GRAY, 1862; *Christianity, Islam and the Negro Race*, London, W. B. Whittingham & Co., 1887 ; 1888 ; University of Edinburgh Press, 1967 ; reprint of 1888 edition, Baltimore, Maryland: Black Classic Press, 1994 ; *African Life and Customs*, London, C. M. Phillips, 1908 ; reprint Baltimore, Maryland: Black Classic Press, 1994 ; *West Africa Before Europe: and Other Addresses*, 1901 et 1903, London, C. M. Phillips, 1905.

13. Nous disons de façon systématique pour ne pas sous-estimer les travaux de sociologie politique et de sciences politiques mais surtout l'apport du roman africain. Pour ne prendre que deux exemples au hasard, *Une Couronne pour Udomo* (Paris, Stock, 1958) de Peter ABRAHAMS posait déjà le problème de l'État africain et en décrit déjà certains aspects bien avant les indépendances. Il en est de même pour *Les Crapauds brousse* (Paris, Points, 2010) de Tierno MONENEMBO. Les publications en sciences politiques sont abondantes et contiennent des études sur le rôle de l'armée, la corruption, la nature de l'État africain. Donc, ce n'est pas l'absence de cette approche descriptive que nous regrettons, mais celle de la légitimation qui est une question de philosophie politique.

14. Aimé CÉSAIRE, *Discours sur le colonialisme*, suivi du *Discours sur la négritude*, Présence africaine, 1955, éd. citée, Paris, 2004, p. 7 et p. 23-24.

15. On lira, pour s'en convaincre, Oliver LE COUR GRANDMAISON, *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Paris, Fayard, 2005.

16. « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, op. cit., p. 16-17.

17. Robert NOZICK, *Anarchie, État, Utopie*, PUF, (trad. par Évelyne d'Auzac de Lamartine), Paris, 2016.

18. Dire que l'État moderne est importé en Afrique n'interdit pas de prendre en considération la complexité du processus ayant conduit à la consolidation des structures qui lui ont donné naissance et surtout de souligner la part de responsabilité des différents acteurs indigènes, notamment des élites traditionnelles et non traditionnelles et d'autres acteurs non indigènes. C'est bien loin de la réalité historique d'affirmer que l'État africain n'est qu'un pur produit d'importation. Comme le note A. MBEMBE en se référant à J.-F. Bayart : « l'idée communément répandue est qu'en Afrique subsaharienne l'État n'aura été qu'une simple structure imposée par la violence, à des sociétés qui lui étaient non seulement extérieures, mais aussi hostiles. Certes, un grand nombre de communautés aux structures de pouvoir fort éclaté en firent d'abord l'expérience dans le contexte colonial. [...] Force est de souligner que non seulement les formules étatiques, mais aussi la rationalité coloniale [...] firent l'objet d'une réappropriation par les Africains », op. cit., p. 64-65. Les Ashanti et les habitants d'Abomey en Afrique de l'Ouest ainsi que des commerçants, descendants d'Européens ou non sur toute la côte Ouest africaine témoignent déjà de cette appropriation.

19. Comparé au citoyen grec, tel qu'on le présente dans les ouvrages, dont le seul intérêt reste, de façon primordiale, la politique. Il n'est pas hors propos de penser, qu'en plus des affaires politiques, le citoyen grec doit pouvoir gérer aussi sa maison.

20. Nous renvoyons ici à l'excellent article de Pieter Boele van Hensbroek, « Le « tournant démocratique » dans la philosophie africaine contemporaine », in *Critique*, tome LXVII, 2011, p. 650-663 qui présente le débat africain sur la démocratie de façon très synthétique.

21. Voir pour cela, Souleymane Bachir Diagne, « Philosophie africaine et Charte africaine des droits de l'homme », in *Critique*, tome LXVII, Op. cit., p. 664-671, spécialement p. 669-671.

22. On trouvera une position similaire chez Paulin HOUNTONDJI, pionnier de la critique de l'ethno philosophie. Voir *Sur la « Philosophie africaine »*. En pensée politique. L'auteur qui défend cette idée est Kwasi Wiredu, *Cultural Universals and Particulars*, Bloomington University Press, 1996, p. 114, et surtout p. 137 ; pour une récente prise de position s'agissant de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, voir Fanny CALLEDE, « Valeurs, traditions et droits de l'homme en Afrique », *Petit juriste*, Juin 2011.

23. Voir un plus ample développement notre « Identität : Evolution oder Differenz / Identité : Évolution ou différence », op. cit., p. 130 et suivantes.

24. Mbaya R. ÉTIENNE, « La Charte africaine des droits de l'homme », *Les Devoirs de l'homme*, Paris, Fribourg, Cerf, Éditions universitaires de Fribourg, 1989, p. 48.

25. Phambu NGOMA-BINDA, *La Pensée politique africaine contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 366 et suivantes.

26. Rappelons que l'article 2 stipule : « Toute personne a droit à la jouissance des droits et libertés reconnus et garantis dans la présente Charte sans distinction aucune, notamment de race, d'ethnie, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation ».

27. À ce sujet, ce commentateur de la Charte, Fatsah OUGUERGOUZ écrit, relativement au devoirs de l'individu de défendre les valeurs africaines : « Cette disposition n'a pas une grande portée juridique en raison précisément de sa généralité. Ne prescrivant à l'individu aucun devoir particulier envers les entités qu'elle énumère, elle ne saurait servir à justifier a posteriori l'imposition d'un de ces devoirs. À l'instar des droits, ceux-ci devront être dûment prévus par le droit interne des États – lois ou règlements – ou, le cas échéant, par les dispositions de la Charte Africaine. L'article 27 (1) peut ainsi s'analyser comme une simple « disposition-cadre » et, comme telle, n'est pas plus attentatoire aux libertés de l'individu que ne le sont les dispositions précitées de la *Charte Internationale des Droits de l'Homme*. *Charte africaine des droits de l'homme*, Graduate Institutions Publications, Genève, 1993. Voir toute la conclusion de l'ouvrage.

28. Appiah dit à ce sujet : « *I happen to believe that there is such thing as a universal human biology, that there is a biological human nature. I would say, for example, that it is shaped by the more than 99 percent of our genes that we all share, by the fact that our closest common ancestor may have lived a little more than a hundred thousand years ago* », Kwame Anthony APPIAH, *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2007, p. 252.

29. Non seulement Mbembe plaide pour la nécessité du travail de la mémoire pour rendre possible le pardon, mais reprend l'universalité kantienne à son compte pour une refondation d'une pensée africaine moderne. Achille MBEMBE, « What is postcolonial thinking? An interview with Achille Mbembe », *Eurozine*, 2008, p. 9 ; voir également Abel KOUVOUAMA, « Penser la politique en Afrique », in *Politique africaine* vol. 77, *op. cit.*, p. 10 s.

30. Kwame GYEKYE, *Philosophy, Culture, And Vision. African Perspectives*, Accra, Sub-Saharan Publishers, 2013.

RÉSUMÉS

L'objectif de la présente contribution est le suivant : démontrer que la pensée panafricaine et toutes les philosophies de l'identité africaines sont peut-être intéressantes pour une compréhension de l'Afrique moderne, mais que, face à la question de la légitimité de l'État postcolonial, elles ne peuvent être d'aucun secours parce qu'elles relèvent d'une anthropologie réactive qui a conduit l'Afrique à la défaite politique. Les incohérences de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples illustre bien cette défaite qui, d'une certaine manière, repose sur une métaphysique essentialiste et de l'enfermement culturel. C'est pourquoi, pour une théorie de la légitimation de l'État postcolonial, toute pensée de l'identité culturelle doit être

rejetée. Aucune de ses formulations ne peut servir de base à la question de la légitimité de l'État postcolonial. Il ne reste que les droits égaux et les libertés égales pour légitimer l'État africain postcolonial. Les Africains ne perdraient pas pour autant leur identité culturelle, car il s'agit de principes, abstraits, formels, qui prennent différentes formes dans différents contextes socio-culturels et dans les différents univers symboliques où ils sont appliqués. Notre thèse est que les droits égaux et les libertés égales doivent avoir préséance sur les discours culturalistes africains.

The objective of this paper is as follows: to show that although pan-African thought and the diverse philosophies of African identities might be interesting to help understand modern Africa, they are not helpful as regards the question of the legitimacy of postcolonial states. The author's argument is that equal rights and equal freedoms need to come first, before and over African culturalistic discourses. Nothing but equal rights and equal freedoms can legitimate the African postcolonial state.

AUTEUR

LUKAS K. SOSOE

Lukas K. Sosoe, Professeur d'éthique, de philosophie du droit et de philosophie politique à l'université de Montréal, Faculté des Lettres, des Sciences humaines, Arts et Sciences de l'Éducation. Auteur et éditeur de plusieurs articles et ouvrages, entre autres : *Naturalismuskritik und Autonomie der Ethik* (1988), *Identité : Évolution ou Différence* (Éd.) (1989) ; *Philosophie du droit* (1991, avec Alain Renaut) ; *Subjectivité, Démocratie et raison pratique/Self, Democracy and Practical Reason* (Ed.) 1998 ; *La Vie des normes et l'Esprit des principes* (1995), *Diversité humaine, Multiculturalisme, démocratie et citoyenneté* (Éd.) (2002) ; *Bioéthique et cultures démocratiques* (1996) ; *Regards croisés sur la constitution avortée de l'Union européenne* (en collaboration avec Philippe Poirier, Gary Overvold (Éd.)) (2010) ; *Niklas Luhmann. Law as Social System* (Éd.) (2015) ; *Systèmes psychiques et systèmes sociaux* (Éd.) (2017) ; *Kant et les penseurs de langue anglaise* (Éd., avec Mai Lequan et Sophie Grapotte) (2017).