

COORDONNÉ PAR ABEL KOUVOUAMA

INTRODUCTION AU THÈME

PENSER LA POLITIQUE EN AFRIQUE

Pour introduire ce dossier thématique, nous avons délibérément choisi de penser philosophiquement *la* politique (et non pas *le* politique) en Afrique. D'aucuns verront là une ingérence dans le territoire traditionnel de la sociologie politique ou de la science politique. Pourtant, deux raisons principales justifient un tel choix : la première tient au fait que l'on a toujours voulu, depuis Platon et Aristote, cantonner la réflexion philosophique sur le politique, c'est-à-dire à son essence, à ses caractéristiques fondamentales, en distinguant l'aspect normatif de l'aspect positif¹. Ainsi la réflexion de Platon, dans *La République*, sur la cité idéale non corrompible a-t-elle conduit à faire de la philosophie politique la science architectonique : pour qu'une cité soit juste, il est indispensable qu'elle soit dirigée par le philosophe ou par le roi qui se serait initié à la science philosophique. La science philosophique et la science politique se définissent de la même manière, comme « l'art de diriger la cité selon la justice ». Contre cette conception du philosophe-roi installé dans la « sagesse théorique » et versé dans la contemplation des essences éternelles du monde intelligible, le *Noûs*, Aristote adopte une voie médiane. À la « sagesse théorique » réservée à une quantité infime de personnes considérées comme sages et vivant retirées du monde de l'action, il oppose la « sagesse pratique » propre aux individus vivant et agissant avec

1. Lire notamment J. Freund, *L'Essence du politique*, Paris, Sirey, 1965.

prudence dans la cité : l'homme est un « animal politique » fait pour vivre en société. C'est en cela que le politique comme genre de savoir rationnel se trouve lié par les contingences historiques propres à chaque société, autrement dit, à la politique en acte. Vue sous cet angle, la philosophie politique contemporaine en Afrique se doit de tenir compte également des visées pratiques du politique pour penser celui-ci dans sa complexité, à la fois comme espace des possibles et comme espace d'expérimentation des conduites humaines sous les aspects individuels et collectifs.

La seconde raison tient au contexte social, historique et idéologique dans lequel la philosophie morale et politique s'est développée en Afrique. La critique politique et idéologique tour à tour de l'esclavage, de la colonisation puis de l'apartheid et du racisme par la négritude (dès 1935), le pan-africanisme et les courants africains du marxisme (autour des années 50), a orienté la réflexion vers la réhabilitation de l'homme noir, contre l'histoire et l'ethnologie coloniales. Le débat philosophique sur le politique est d'abord parti du champ de la philosophie de l'histoire pour ensuite questionner le fait politique dans ses déterminations historiques concrètes, puis les catégories et concepts utilisés pour penser cette historicité africaine. Il nous paraît donc important – afin de mieux saisir le contenu des différentes contributions à ce dossier – d'avoir à l'esprit les implications politiques et idéologiques fortes du débat philosophique contemporain en Afrique et de la position sociale de ceux qui sont pour la plupart des « philosophes-fonctionnaires », appelés à réfléchir philosophiquement sur le politique en Afrique à la fois comme pédagogues et comme citoyens opérant des choix stratégiques et vitaux.

C'est en tenant compte de nos propres considérations épistémologiques et pédagogiques, partagées par nombre de philosophes en Afrique², que nous avons opéré ce choix de méthode qui consiste à penser philosophiquement la politique (au sens théorique et pratique du terme) en Afrique au-delà de la seule logique institutionnelle, afin d'analyser, selon le sens qu'en donne la philosophe Aminata Diaw, « les logiques souterraines que font agir et qui font agir les acteurs sociaux et politiques³ » ; et ce non seulement pour comprendre les trajectoires changeantes et incertaines des configurations politiques à l'œuvre⁴, mais également pour apprécier à leur juste valeur les expériences africaines de production endogène de la modernité politique. Penser la politique en Afrique, c'est donc analyser à partir de quelle fondation les

producteurs du politique travaillent à une redéfinition d'un vouloir-vivre ensemble. Récapitulation et idéalisation du passé, reconquête d'une identité noire ou africaine perdue du fait des ruses de l'histoire, revendication de l'universalité de la démocratie, telles sont les principales lignes directrices d'une interrogation philosophique sur le politique appréhendé ici dans ses déterminations historiques, c'est-à-dire comme horizon d'une pratique politique. Cette interrogation s'effectue dans un contexte général de bouillonnement d'idées, de questionnement sur le sens du lien social, du rapport entre l'individu et la communauté, en même temps qu'il se dégage un engouement pour la philosophie et l'éthique, en particulier un renouveau de la philosophie politique dans le monde occidental. Pour diverses raisons, cet engouement et ce renouveau sont peu visibles au niveau théorique à l'échelle du continent africain ; pourtant, les nouvelles dynamiques internes issues de la société civile, des femmes, des jeunes, et les mutations politiques (revendications démocratiques, conférences nationales, guerres civiles, généralisation de la violence, coups d'État militaires, « coups d'État civils ») qui scandent l'histoire du continent des dix dernières années interrogent le philosophe, « travailleur du concept », et l'invitent à proposer d'autres catégories appropriées d'analyse. Pour y parvenir, il convient d'abord de préciser l'horizon de notre discours dans le champ de la philosophie africaine.

PEUT-ON PARLER D'UNE « PHILOSOPHIE AFRICAINE » ?

Pendant longtemps, le débat philosophique en Afrique a été polarisé autour de la question de l'existence ou de la non-existence d'une « philosophie africaine » : existe-t-il une philosophie africaine ? Si oui, est-elle systématique ?

2. La réflexion pédagogique sur la philosophie en Afrique a donné lieu, ces quinze dernières années, à de nombreux travaux. À la suite des colloques interafricains de Dakar en 1984 (« La philosophie et son enseignement. Philosophie et littérature », publié dans la *Revue sénégalaise de philosophie*, n° 11, 1987) et de Yamoussoukro en 1988 (« La philosophie et son enseignement. Philosophie et science »), le Conseil interafricain de philosophie (CIAP) a lancé un programme philosophique harmonisé dans plus de 25 États africains en majorité francophones. La rédaction du manuel interafricain de philosophie pour les classes terminales est également en cours.

3. A. Diaw, *Démocratisation et logiques identitaires en acte, l'invention de la politique en Afrique*, série monographie 2/94 du Codesria, Dakar, 1994, p. 2.

4. M.-C. Diop et M. Diouf, *Les Figures du politique en Afrique. Des pouvoirs hérités aux pouvoirs élus*, coll. Bibliothèque du Codesria, Dakar/Paris, Codesria/Karthala, 1999, p. 8.

Question superflue et métaphysique ont dit les uns, question idéologique et identitaire ont clamé les autres. Le débat portait également sur son statut théorique par rapport aux autres formes de pensées, particulièrement à la pensée ethnologique. La rédaction par le missionnaire belge Placide Tempels en 1945, c'est-à-dire en pleine décomposition de l'idéologie fasciste, d'un ouvrage qui paraîtra en 1948 sous le titre *La Philosophie bantoue*, inaugurera, sur le terrain de la philosophie, le débat contemporain relatif à l'identité noire, à la suite des débats politiques engagés sur la négritude dix années auparavant par des écrivains africains, africains-américains et antillais. Tempels emprunte une méthode apparemment simple. Elle consiste à « postuler, chercher et trouver, comme ultime fondement d'un comportement humain logique et universel, une pensée humaine logique. Point de comportement vital, écrivait-il, sans un sens de la vie ; point de volonté de vie sans concept vital ; point de constante pratique rédemptrice sans philosophie du salut. Faut-il dès lors s'étonner de ce que nous trouvons chez les Bantous, et plus généralement chez tous les primitifs, comme fondement de leurs conceptions intellectuelles de l'univers, quelques principes de base, et même un système philosophique, relativement simple et primitif, dérivé d'une ontologie logiquement cohérente [...] Si les primitifs ont une conception particulière de l'être et de l'univers, cette "ontologie" propre donnera un caractère spécial, une couleur locale, à leurs croyances et pratiques religieuses, à leurs mœurs, à leur droit, à leurs institutions et coutumes, à leurs réactions psychologiques et plus généralement à tout leur comportement. Ceci est d'autant plus vrai, qu'à mon humble avis, les Bantous, comme tous les primitifs, vivent plus que nous d'Idées et selon leurs idées⁵ ».

Dans l'esprit de Tempels, la « philosophie » des Bantous étant enfouie dans leur métaphysique, le recours à la maïeutique aide à découvrir leur pensée et à dévoiler ce système ontologique dans lequel, selon lui, *la force, la vie puissante, l'énergie vitale* occupent une place centrale. « N'attendons pas du premier Noir venu, écrivait-il (et notamment des jeunes gens), qu'il puisse nous faire un exposé systématique de son système ontologique. Cependant cette ontologie existe : elle pénètre et informe toute la pensée du primitif, elle domine et oriente tout son comportement. Par les méthodes d'analyse et de synthèse de nos disciplines intellectuelles nous pouvons donc rendre "aux primitifs" le service de rechercher, classifier et systématiser les éléments de leur système ontologique⁶. » La généralisation de l'étude de

Tempels sur la communauté luba à tous les Bantous était en vérité tout à fait abusive, et elle a suscité bien des critiques. Le philosophe et théologien Alexis Kagamé, notamment, réfuta, à la suite de Mulago, l'identification de l'être à la *force vitale*, et proposa une autre analyse des catégories de la langue kinyarwanda, puis des langues bantoues, pour reconstituer l'ontologie rwandaise et bantoue⁷. La relecture faite ici par Souleymane Bachir Diagne des écrits de Tempels et de Kagamé (dont les travaux s'inscrivent aussi dans le courant dit de l'ethnophilosophie) renoue avec le débat sur la « philosophie-linguistique », c'est-à-dire sur l'importance du langage dans la détermination des catégories logiques. L'exercice n'est pas seulement rétrospectif. À l'heure où certains se posent des questions sur le caractère « exogène » de différents concepts centraux de la modernité politique et sur la nécessité de les traduire en langues vernaculaires pour faciliter l'apprivoisement de la démocratie importée⁸, il éclaire les rapports complexes entre les structures du langage et les évolutions des imaginaires politiques.

Les critiques les plus vives de ce courant seront faites par Paulin Hountondji, Marcien Towa⁹ et Fabien Eboussi Boulaga¹⁰. Si, comme le reconnaît P. Hountondji, *La Philosophie bantoue* a ouvert la voie à toutes les analyses ultérieures dans la reconstruction « d'une vision du monde spécifique, supposée commune à tous les Africains, soustraite à l'histoire et au changement et, par surcroît, *philosophique* », elle présente en revanche deux inconvénients majeurs : d'une part, de par sa destinée première, elle ne s'adresse pas aux Africains, mais aux Européens, notamment aux coloniaux

5. P. Tempels, *La Philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, 1948, pp. 14-18.

6. « Une meilleure compréhension du domaine de la pensée bantoue, rajoutait-il, est tout aussi indispensable pour tous ceux qui sont appelés à vivre parmi les indigènes. Ceci concerne donc tous les coloniaux, mais plus particulièrement ceux qui sont appelés à diriger et à juger les Noirs, tous ceux qui sont attentifs à une évolution favorable du droit clanique, bref tous ceux qui veulent civiliser, éduquer, élever les Bantous. Mais si cela concerne tous les coloniaux de bonne volonté, cela s'adresse tout particulièrement aux missionnaires. » P. Tempels, *La Philosophie bantoue*, *op. cit.*, p. 14.

7. A. Kagamé, *La Philosophie bantu-rwandaise de l'Être*, Bruxelles, ARSC, 1956 ; *La Philosophie bantu comparée*, Paris, Présence africaine, 1976.

8. Voir par exemple C. H. Kane, *Lexique des élections français-pulaar*, et C. Mbodj (dir.), *Vocabulaire des élections wolof-français*, Dakar, Centre de linguistique appliquée de Dakar, 1997.

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

10. F. Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977.

et aux missionnaires. « Le Noir continue, de ce fait, d'être tout le contraire d'un interlocuteur : il est ce *dont* on parle, un visage sans voix qu'on tente de déchiffrer, entre soi, objet à définir et non sujet d'un discours possible¹¹. » L'autre inconvénient réside dans la prétention de Tempels à définir une philosophie collective des Africains à caractère ethnologique, qualifiée par Hountondji d'« ethnophilosophie ». « Il fallait dans l'ethnophilosophie, dira ce dernier, débusquer la stratégie d'auto-dissimulation, d'auto-biffage par laquelle l'ethnophilosophie prétendait n'être rien ou s'abritait habilement derrière le système de pensée, réel ou imaginaire, qu'elle entendait reconstituer¹²... » En se débarrassant du « concept vulgaire » de la philosophie hérité de l'ethnologie, P. Hountondji montrait par là que la philosophie africaine doit s'appréhender de façon rigoureuse comme une réflexion méthodique « ayant les mêmes visées universelles que celles auxquelles prétend n'importe quelle philosophie dans le monde¹³ ».

LA QUESTION DU SUJET ET DE LA MODERNITÉ POLITIQUE

Ainsi, derrière la question de la philosophie africaine se profilait celle de l'existence du *sujet* comme condition du philosopher ; un *sujet* rationnel défini par sa subjectivité en face d'autres subjectivités tout aussi libres dans l'exercice de la réflexion philosophique.

Mais ce qui aurait pu être un débat serein sur le sens du philosopher en Afrique – sous ses désignations multiples (philosophie africaine¹⁴, philosophie en Afrique, philosophie négro-africaine¹⁵) ; débat du reste enrichissant sur le plan épistémologique¹⁶ pour la philosophie elle-même sur le continent – devint vite un enjeu à la fois scientifique et politique. L'activité philosophique a alors subordonné la réflexion philosophique sur la politique à la seule reconquête de l'être africain dans sa triple dimension politique, économique et culturelle. Sans doute le contexte l'exigeait-il. Mais, en même temps, contre toute pensée peu critique qui valorise de manière obsessionnelle le passé africain, le renouvellement du débat philosophique en Afrique implique aussi – comme le montre Achille Mbembé dans sa contribution – une rupture avec les discours d'enfermement, qui permet de concevoir une manière autre de questionner philosophiquement la modernité africaine sous ses différentes figures politiques, économiques et culturelles. Cette question du sujet en philosophie a ouvert l'espace aux interrogations politiques sur les rapports

entre l'individu et la communauté, sur l'identité africaine, sur la question du développement et sur la nature et l'historicité des États africains – en somme aux réflexions sur la désaliénation politique, économique, sociale et culturelle de l'Africain. La vision idyllique de l'histoire des sociétés africaines anciennes présentait ces dernières sous le paradigme du communautarisme saisi dans ses différentes interprétations¹⁷.

Or, pour analyser les dynamiques sociales en cours en Afrique, il convient d'adopter une autre approche. Pour dégager leurs régularités communes et leur rationalité politique, il est indispensable de partir de la configuration théorique qui appréhende philosophiquement la politique comme lieu d'effectivité de la raison pratique ; puis de saisir le procès de production africaine de la modernité politique sous le signe de l'innovation et de l'émancipation du sujet africain, en soulignant l'étroite articulation du principe individuel et du principe communautaire. Dans son rapport à la communauté, l'individu déploie en effet des stratégies de mobilisation de toutes les ressources matérielles et symboliques disponibles dans l'espace privé communautaire, notamment pour acquérir des avantages nécessaires à un meilleur positionnement social dans l'espace public politique. Cela est d'autant plus observable dans la plupart des villes africaines que le processus d'insertion de l'individu aux plans professionnel, social et juridique dans la communauté politique l'amène à se détacher progressivement de l'enracinement

11. P. Hountondji, *Sur la philosophie africaine*, Paris, Maspero, 1977, p. 14.

12. P. Hountondji, *Combats pour le sens. Un itinéraire africain*, Cotonou, Les éditions du Flamboyant, 1997, p. 133.

13. *Ibid.*, pp. 71-72.

14. Voir A.-J. Smet, *Philosophie africaine*, 2 t., Kinshasa, PUZ, 1975 ; K. Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought, the Akan Conceptual Scheme*, Londres, Cambridge University Press, 1987 ; T. Obenga, *La Philosophie africaine de la période pharaonique*, Paris, L'Harmattan, 1980.

15. J.-G. Bidima, *La Philosophie négro-africaine*, coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1995.

16. Voir notamment M. Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971 ; F. Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu...*, *op. cit.* ; Y. Guissé Mbargane, *Philosophie, culture et devenir social en Afrique*, Dakar, NEA, 1980 ; K. Wiredu, *Philosophy and African Culture*, Londres, Cambridge University Press, 1980 ; A. Ndaw, *La Pensée africaine*, Dakar, NEA, 1983 ; A. A. Dieng, *Contribution à l'étude des problèmes philosophiques en Afrique noire*, Paris, Nubia, 1983 ; J.-M. Elungu, *L'Éveil philosophique africain*, Paris, L'Harmattan, 1984 ; V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana university Press, 1988 ; O. Oladipo, *The Idea of African Philosophy*, Ibadan, Motecular Publication, 1992 ; A. Shutte, *Philosophy for Africa*, University of Cape-Town Press, 1993.

communautaire. Autrement dit, la modernité politique est certes redevable d'une affirmation plus grande de l'individualité et de l'autonomie du sujet en tant qu'être de raison. Mais on constate simultanément, de la part des individus, une utilisation stratégique des appartenances communautaires en fonction des intérêts personnels et des fins visées¹⁸.

Les entreprises d'invention et/ou de réinvention démocratiques en Afrique subsaharienne, par l'imbrication du politique et du religieux à l'œuvre dans les conférences nationales, ont donné également à voir, à travers des rationalités contextualisées, l'une des formes de production endogène de la modernité politique. Mais que peut signifier dans l'espace public politique africain contemporain cette intervention du religieux qui relèverait, selon les théories de la sécularisation et de la laïcisation, de l'espace privé¹⁹ ? Faut-il faire l'hypothèse que l'invention de la modernité politique, loin de suivre la pente de la sécularisation, emprunte plus volontiers celle de la religion dans la mesure où les acteurs expriment du sens dans l'articulation de l'instance politique et de l'instance religieuse²⁰. Face à la crise de confiance entre gouvernants et gouvernés, la recherche d'un environnement propice à la discussion sous la conduite d'un prélat était apparue comme une tentative de pacification de l'espace du politique²¹. Cependant, l'entreprise de « moralisation de la vie politique », c'est-à-dire l'irruption de l'éthique dans le politique en acte, ainsi que les nombreux rituels politiques et religieux accomplis ici et là, n'ont pas toujours permis d'atteindre la vérité recherchée, ni de pacifier dans la longue durée l'espace du politique.

L'accès à la vérité politique était ainsi soumis à des combinatoires de normes et de valeurs politiques relatives à la recherche de justice, à la fondation de l'État de droit, au respect des libertés et de l'expression démocratique individuelle. Ces normes et ces valeurs politiques devaient ouvrir le chemin vers la vérité en politique par la scission première du champ de la conflictualité démocratique, mais les jeux de pouvoirs, les ruses et les rapports de forces ont fait dériver l'entreprise de démocratisation du côté de la violence et de la guerre civile. Les interrogations sur la démocratie, l'espace public, la légitimité, la « bonne gouvernance » et les droits de l'homme se sont néanmoins imposées comme des enjeux centraux du débat philosophique en Afrique²². Ce dossier spécial de *Politique africaine* en témoigne à sa façon.

PRODUCTIONS DU SENS ET PRODUCTIONS DES SAVOIRS

Les contributions rassemblées ici se distinguent à la fois par leur diversité et leur unité. Diversité par leur écriture philosophique et par la manière d'aborder les problèmes du politique, de la citoyenneté, des pouvoirs et des savoirs africains et africanistes (J. Copans, S. Bachir Diagne, A. Mbembé) ; de la construction de la démocratie en rapport à l'espace privé ou les idéologies politiques (J.-G. Bidima, P. Nzinzi, A. Mbembé). Unité par l'inspiration des approches philosophiques qui s'inscrivent toutes dans l'horizon de l'universalité de la réflexion philosophique et d'affirmation du règne de la liberté dans l'acte de philosopher du sujet.

C'est ainsi que Pierre Nzinzi s'insurge contre le « néoplatonisme politique » en cours dans les sociétés africaines. Celles-ci n'épouseraient que les formes institutionnelles de la démocratie telles qu'elles sont formulées depuis la Grèce antique, et en évacueraient le contenu. Ce vide, cette « désubstantialisation » de la démocratie auraient un fondement culturel repérable dans un legs platonicien « antihumaniste » qui se manifesterait dans la gestion de la démocratie par les pouvoirs d'Afrique et d'Occident. Cependant, versant dans l'idéologisme et le populisme, la plupart des philosophes

17. Abordé, par exemple, sous l'angle du « socialisme scientifique » chez K. N'Krumah, et du « socialisme africain » chez L. S. Senghor et J. Nyerere.

18. Voir à ce sujet A. Marie *et al.*, *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997.

19. On peut lire avec profit les analyses intéressantes et contradictoires *in* M.-A. Glélé, *Religion, culture et politique en Afrique noire*, Paris, Economica/Présence africaine, 1981 ; P. Legendre, *Le Désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du Droit. Leçons VII*, Paris, Fayard, 1988 ; A. Mbembé, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988 ; J.-M. Donegani, « Religion et politique : de la séparation des instances à l'unité du politique », *Cahiers français*, n° 273, « Religions et société », La Documentation française, oct.-déc. 1995, pp. 32-39 ; M. Gauchet, *La Religion dans la démocratie, parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

20. Lire J.-F. Bayart (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993 ; R. Banégas, *La Démocratie « à pas de caméléon », transition et consolidation démocratique au Bénin*, thèse de doctorat en sciences politiques, Paris, IEP, 1998, pp. 473-493 (à paraître aux éditions Karthala) ; E. Dorier-Apprill, A. Kouvouama, C. Apprill et N. Martin-Granel, *Vivre à Brazzaville, modernité et crise au quotidien*, Paris, Karthala, 1998.

21. A. Kouvouama, « Conférence nationale et modernité religieuse au Congo », *Questions sensibles*, Paris, PUF, 1998, pp. 387-412.

22. Voir les contributions des philosophes africains francophones, anglophones et lusophones *in* R. Pol-Droit (dir.), *Philosophie et démocratie en Afrique*, Yamoussoukro, Unesco, 1999.

africains ont longtemps cru que la philosophie pouvait servir de fondement immédiat à la politique. Certes, les expériences historiques de la traite, de la colonisation et de l'apartheid ont constitué un point focal de la réflexion africaine sur le phénomène du malheur, de la contingence et de la finitude. Mais elles n'ont pas, comme le montrent ici les contributions d'Achille Mbembé et Jean Copans, servi de point de départ à une interprétation philosophique autonome.

Il est vrai que le contexte d'éclosion de la réflexion philosophique africaine a été marqué par l'urgence des situations et des problèmes²³. La faiblesse institutionnelle et financière, le manque d'autonomie des chercheurs à l'égard des pouvoirs, ajoutés aux contraintes de l'environnement politique international, ont influencé la production philosophique. Celle-ci a été parfois confondue avec les sciences sociales, elles-mêmes réduites à une idéologie de combat, comme le souligne ici J. Copans²⁴. En voulant fonder un droit de regard anticolonial et indépendant sur les cultures noires, les sciences sociales africaines n'ont pas disposé d'un champ philosophique critique susceptible de fournir des arguments et de permettre le recul nécessaire à une distanciation épistémologique. De son côté, la philosophie africaine n'a pas pu tenir sa place par rapport aux sciences sociales tant à cause de ses compromissions « authentiques et nègres » que de son mimétisme avec les références occidentales.

On a souvent évoqué la crise de légitimation du discours des intellectuels africains²⁵. Sous le règne du parti unique, ceux-ci dénoncèrent avec vigueur les revers et travers d'un système politique monolithique. Après les années 90, la plupart participèrent à la gestion de la chose publique au niveau gouvernemental et dans les collectivités locales. Les philosophes africains vivent la distanciation et l'engagement politiques selon leurs intérêts propres, leur éthique de comportement et leur propre quête de la vérité. Entre la langue de bois des partis uniques et la « palabre politique » des conférences nationales, la gestion du politique en Afrique verse dans la « bibliothèque » de la représentation politique, sa part d'interrogation des rapports entre civilité, esprit de cour et espace public que Jean-Godefroy Bidima tente d'approcher ici en posant les questions suivantes : quels sont les rapports entre l'esprit de cour et la constitution de l'espace public ? L'esprit de cour s'accommode-t-il ou non d'une visée éthique ? Comment préserver sa subjectivité et son individualité dans le processus de curialisation ? Concevoir le vivre-ensemble dans

l'espace public comme une exigence démocratique passe dès lors par l'autoconstitution de la politique dans un espace autonome ouvert à l'Autre et à la libre discussion publique, comme y invitent les réflexions d'Achille Mbembé, Pierre Nzinsi et Jean Godefroy Bidima ■

Abel Kouvouama

Laboratoire de philosophie comparée de l'université de Brazzaville (Congo)

Professeur invité à l'université de Picardie (Amiens)

23. À ce propos, P. Hountondji relève dans la pratique africaine « quatre faiblesses essentielles qui l'empêchent de se mettre véritablement au service des peuples africains : la dépendance financière vis-à-vis de l'étranger, la dépendance institutionnelle vis-à-vis des laboratoires et de centres de recherche du Nord, la primauté des échanges verticaux Sud/Nord sur les échanges horizontaux Sud/Sud, et du fait de l'extraversion des publications scientifiques et de la dépendance institutionnelle, la subordination intellectuelle aux questions et attentes du public savant d'Occident ». Voir P. Hountondji, *Combat pour le sens*, *op. cit.*, p. 237.

24. Lire également à ce sujet les contributions de C. Manckassa, L. Dimomfu, K. N'yang-Nzo, et le texte de l'Unesco dans *La Revue africaine des sciences sociales et humaines*, n° 1, juil. 1990, Kinshasa, CERDAS, 1990.

25. Voir notamment le dossier sur « Les intellectuels africains » de *Politique africaine*, n° 51, oct. 1993.