

PIERRE NZINZI

## LA DÉMOCRATIE EN AFRIQUE : L'ASCENDANT PLATONICIEN

CET ARTICLE SOUTIENT L'IDÉE QUE LA DÉMOCRATIE EN AFRIQUE SE DÉVELOPPE SOUS LE SIGNE D'UN « NÉOPLATONISME » POLITIQUE QUI SE CARACTÉRISE PAR LE PRIMAT DE LA FORME SUR LE CONTENU ET DÉNIE LA SOUVERAINETÉ DU PEUPLE. L'OBSTACLE DÉMOCRATIQUE AURAIT AINSI UN FONDEMENT CULTUREL, MAIS QUI NE SERAIT PAS SPÉCIFIQUEMENT AFRICAIN. IL APPARTIENDRAIT AU CONTRAIRE AU VIEUX FONDS PLATONICIEN, ANTIHUMANISTE, QUE PARTAGENT LES POUVOIRS AFRICAINS ET LEURS SOUTIENS OCCIDENTAUX.

---

### DÉMOCRATIE OU DÉMOCRATISME ?

Issue de la philosophie des Lumières, la démocratie libérale est, en son sens propre, une idéologie du respect de la personne humaine, d'abord dans ses droits et ses choix fondamentaux, puis récemment dans sa dignité<sup>1</sup>. Rationaliste et humaniste, elle lui fait confiance, jusque dans ses erreurs ; si bien que la grossièreté des essais démocratiques<sup>2</sup>, loin d'inciter à la fermeture du jeu démocratique, devrait plutôt le laisser ouvert. Dans un titre à grand succès, Fukuyama<sup>3</sup> a cependant choisi de présenter la démocratie libérale sous un autre angle, fermé, celui de l'aboutissement de l'« évolution idéologique de l'humanité ». Or, la démocratie est en train de connaître des développements inédits en Afrique, où son utilisation par les forces conservatrices semble aboutir à l'invention de ce que l'on pourrait appeler « démocratisme », idéologie dans la plénitude de sa « puissance de réalisation » (Lyotard), c'est-à-dire dans son lien originnaire avec les pratiques matérielles, en l'espèce avec l'exercice et la conservation du pouvoir.

Ainsi dégradée en « démocratisme », la démocratie a perdu tout son potentiel révolutionnaire hérité des Lumières. Instrumentalisée, elle n'est plus qu'une idéologie devant permettre la conservation des positions dominantes acquises, dans un contexte nouveau, marqué par la dénaturation des pres-

sions internationales en faveur de l'ouverture démocratique. Revêtu sur commande à l'intention du reste du monde, le nouvel habit d'apparat du « démocrate » suffit bien souvent à s'attirer la sympathie des soutiens intérieurs et extérieurs, ainsi que les faveurs des puissances de l'argent (institutions de Bretton Woods et autres divers clubs). Pour saisir les enjeux de cette falsification du pluralisme, nous avançons l'hypothèse que la démocratie, en Afrique, se construit sous le signe du platonisme, ou plus exactement d'un « néoplatonisme » politique, qui privilégie la forme sur le contenu, se méfie de la souveraineté du peuple et redoute autant l'altérité que le pouvoir de l'opinion. L'obstacle démocratique aurait donc ainsi un fondement culturel, mais qui ne serait pas spécifiquement africain ; il appartiendrait au contraire au vieux fonds platonicien, antihumaniste, que partagent les pouvoirs africains et leurs soutiens occidentaux. Pour sortir de cette clôture « néoplatonicienne » et des limites de la démocratie formelle, cet article propose de s'inspirer des prémisses épistémologiques et politiques de la « société ouverte » poppérienne<sup>4</sup>.

---

#### DÉMOCRATISME ET SURDÉTERMINATION IDÉOLOGIQUE EN AFRIQUE

En Afrique, au lieu qu'il y ait réception de l'expérience démocratique, il y a plutôt « adaptation », c'est-à-dire édulcoration ou falsification en expérience idéologique. Cette contrefaçon a été d'autant plus facilitée qu'elle s'est opérée sur le terreau, non pas d'une idéologie progressiste – tel le consciencisme de N'Krumah, qui cherchait à dialectiser, donc à universaliser l'expérience politique africaine en enrichissant son communalisme traditionnel des apports chrétiens et musulmans –, mais sur celui de la différence, dont on a dénoncé vigoureusement le conservatisme<sup>5</sup>, qui se fait au moyen de la substitution des substantifs par les prédicats<sup>6</sup>, donc de façon

---

1. B. Edelman, distinguant droits de l'homme et dignité, montre que celle-ci est plutôt une conquête récente de la conscience morale universelle. *La Personne en danger*, Paris, PUF, 1999, pp. 503-514.

2. E. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1999, p. 202 (note).

3. F. Fukuyama, *Le Dernier Homme et la fin de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1992.

4. Voir K. R. Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, Paris, Le Seuil, 1979.

5. P. J. Hountondji, « Le particulier et l'universel », *Bulletin de la Société française de philosophie*, oct.-déc. 1989.

6. P. Laburthe-Tolra, « La "philosophie" africaine », *Les Œuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1991.

formaliste. En effet, c'est sous la loi de la différence, dont nous venons d'établir le caractère formel, que l'on a commencé à falsifier, puis à mentir, enfin à interdire. On a d'abord pris des mythes, que l'on a présentés à la face du monde comme étant de la « philosophie africaine ». On a continué en présentant des régimes claniques ou oligarchiques, ou encore autoritaires, dans lesquels le mot démocratie n'est qu'un hommage rendu par la domination à la liberté, comme des régimes démocratiques. On est même allé jusqu'à nous défendre d'accéder au premier moment formel de la démocratie, le multipartisme, considéré par nos « dictatures du développement », gagnées au mythe de l'État-nation « unitaire et indivisible<sup>7</sup> », comme un facteur de division tribaliste et de dissolution des efforts d'intégration et de développement ; le monopartisme, antidote efficace contre ces poisons secrétés par la contradiction pluraliste, étant alors considéré comme suffisant pour fonder la « démocratie africaine ». Aujourd'hui, on entend encore clamer sur tous les tons qu'il n'est pas raisonnable pour des intellectuels occidentalisés, pire, « occidentalocentristes », ignorant donc tout ou une partie des « réalités » africaines, d'exiger une démocratie à l'occidentale, qu'ils auraient la maladresse non seulement de faire passer pour un modèle universel, mais aussi et surtout de vouloir atteindre si vite. Aussi répète-t-on à l'envi à ces zéloteurs de la démocratie absolue, ignorant tout des contraintes spatio-temporelles, de laisser quand même à chaque pays le temps de faire sa démocratie, selon son propre rythme et sa temporalité.

L'usage quasi incantatoire du prédicat « africain » ne semble pourtant pas avoir réussi à transformer la « démocratie » africaine en démocratie tout court. Aussi a-t-il été supplanté par son usage rhétorique et éristique, qui exerce néanmoins la même violence de langage. En effet, cet usage a réussi à interdire ou à retarder le dépassement de l'expérience historique, l'ouverture du champ politique vers quelques autres possibles. Tout ou à peu près n'importe quoi a pu être justifié par le « relativisme historiciste<sup>8</sup> ». À savoir que nos expériences, aussi bien intellectuelles – « ethnophilosophie » – que politiques – « démocratie africaine » –, ont été déclarées incommensurables<sup>9</sup>, au motif que l'on ne saurait trouver des arguments ou des moyens rationnels pouvant légitimer une quelconque comparaison avec des expériences semblables, du moins similaires, réalisées ailleurs, en Occident en particulier. Le paradoxe historiciste paraît évident : l'affirmation de la différence se trouve niée par cette indifférence au monde, par cet effort de réduire le rapport aux

autres, en contradiction avec les leçons à la fois de l'existentialisme sartrien, du « réalisme » platonicien et de la sémantique moderne. En effet, dans le prolongement de Hegel, le premier a insisté sur le fait que l'on ne se pose qu'en s'opposant, donc en se rapportant aux autres, dans le cadre du conflit interconscientiel. Très tôt, le second a annoncé, bien avant Popper, la « misère de l'historicisme » en montrant simplement que philosopher exige la sortie de la Caverne<sup>10</sup>.

Le paradoxe induit par l'idée d'une démocratie dans son propre contexte peut être considéré comme de nature éthique, si nous entendons, avec Tanella Boni, par éthique le rapport à l'autre, à l'autre société en l'espèce ; il résulte du repli sur soi qui correspond au « cercle vicieux » ou à « l'auto-référence », désignés par les logiciens comme étant à l'origine des paradoxes logiques, producteurs de non-sens. Or, l'équivalent éthique du non-sens n'est autre que l'exclusion, si tant est que la civilisation est, au contraire, ouverture aux autres<sup>11</sup>.

C'est semble-t-il en ce nom que l'on refuse de voir que ce qui nous fait aujourd'hui défaut en matière de démocratie n'est pas tellement de nature matérielle. Il n'est donc pas question d'invoquer ici le temps nécessaire pour mettre sur pied une véritable expérience démocratique sous le prétexte que l'Occident lui-même aura mis pas moins de huit siècles pour brasser les héritages les plus divers, chrétien, capétien, jacobin, napoléonien et républicain, c'est-à-dire pour parvenir à son niveau démocratique actuel<sup>12</sup>. Les conservateurs n'auront pas non plus ici à incriminer les structures sociales profondément rurales et communautaires, fondées sur des solidarités claniques ou ethniques ayant souvent un rapport de type irrationnel au chef, considéré généralement comme charismatique ; alors même que les institutions démocratiques occidentales ont été élaborées dans le contexte d'une

7. G. Conac, « Le processus démocratique en Afrique », in G. Conac (dir.), *L'Afrique en transition vers le pluralisme politique*, Paris, Economica, 1993, pp. 112-13.

8. L. Strauss, *Droit naturel et liberté*, Paris, Plon, 1954, p. 42.

9. Au sens de T. Kuhn dans *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1976.

10. L. Strauss, *Droit naturel et liberté*, op. cit., p. 24.

11. J. -P. Vernant, *La Mort dans les yeux. Figures de l'Autre dans la Grèce ancienne*, Paris, Hachette, 1985, p. 28 ; C. Lévy-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Gonthier-Denoël, 1975, p. 73.

12. M. Alliot, « Démocratie et pluralisme », in G. Conac (dir.), *L'Afrique en transition vers le pluralisme politique*, op. cit.

société urbaine, individualiste, stratifiée en classes, donc aux intérêts distincts, voire contradictoires, défendus par des groupes historiquement constitués en partis<sup>13</sup>. Le manque qui affaiblit l'effort démocratique des forces du progrès est d'ordre spirituel. Mais il ne concerne pas le supposé unanimité des sociétés africaines dont Michel Alliot et Étienne Le Roy décrivent les fondements anthropo-théologiques. Le premier, en particulier, a montré que Dieu, dans nombre de cosmogonies africaines, est immanent au monde, qu'il a seulement précédé dans l'ordre des choses créées ; de telle sorte qu'elles n'annoncent pas du tout l'État moderne occidental non seulement providentiel, mais aussi et surtout prescriptif à l'égard de la société.

Au contraire, dans les sociétés africaines, on aurait plutôt tendance à regarder vers les autres, à contracter avec eux. L'absence d'un « État-Dieu » fonderait ainsi l'unanimité africain. Érigé naguère en « mythe fondateur du monopartisme », pour reprendre la formule de D. Bigo, celui-ci pourrait à première vue paraître antidémocratique, si l'on entend par démocratie le lieu contradictoire de l'expression partisane, idéologique ou simplement religieuse. Pourtant, il se trouve réévalué, particulièrement par Alliot, à partir d'une observation minutieuse de l'évolution des rapports sociaux dans l'industrie au Japon puis en Occident, où les entreprises performantes sont celles qui ont réussi à remplacer le fordisme et le taylorisme, dans la rigidité de leur fonctionnement vertical, par un modèle plus participatif de l'ensemble des membres d'une entreprise. Alliot souligne en outre le renouveau du service public en Occident, qui a résulté de l'interactivité horizontale. Il note enfin que les mouvements de rue, en influençant la décision politique au sommet, c'est-à-dire à son niveau d'élaboration, indiquent que l'Occident serait peut-être en train de s'« africaniser », ou tout au moins d'aller vers un effort d'intégration du polymorphisme démocratique, d'une jonction de la démocratie occidentale organisée verticalement et de la « démocratie naturelle » inspirée du modèle unanimiste africain.

L'unanimité, ainsi réévalué par l'anthropologie juridique, notamment en termes de « pluralisme » par Le Roy, qu'il oppose alors à l'« unitarisme » des sociétés occidentales gérées par « l'État-Dieu », ne saurait donc être tenu pour un obstacle culturel à l'émancipation démocratique du continent ; au point que l'on a tendance à voir dans le présidentielisme africain de ces dernières années une simple survivance du centralisme colonial<sup>14</sup>. Pourtant, il est une culture démocratique que l'exigence de développement de notre conti-

ment nous invite à inventer, à travers au moins deux actes fondamentaux : l'effacement du signe platonicien sous lequel, malheureusement, a évolué l'expérience démocratique africaine récente, et la résorption du déficit pratique, au sens kantien, qui rassemble morale et droit ; de façon à mettre au clair les limites de la démocratie institutionnelle, c'est-à-dire formelle.

Cette culture démocratique n'aurait donc rien de spécifiquement africain, sinon son lieu d'adaptation plutôt que d'invention : elle se structure à partir de la crédibilisation de l'expérience africaine, par sa mise en perspective avec l'expérience intellectuelle ou politique universelle. C'est, semble-t-il, le meilleur moyen de tourner la page des divers racismes et autres frustrations que les Africains risquent de subir encore longtemps, après les progrès de la biologie et de l'humanisme juridique (droits de l'homme, dignité), tant qu'ils continueront à les alimenter eux-mêmes en accordant moins de crédit au substantif qu'au prédicat des expériences universelles qu'ils entendent reproduire chez eux. La démarche exemplaire d'un Hountondji mérite d'être méditée : il a réussi à subsumer le prédicat africain sous le substantif « philosophie » et, en faisant de la bonne philosophie tout court, il a contribué à l'instauration d'une véritable philosophie africaine. De la même façon, nous réussirons à instaurer une véritable démocratie en Afrique en faisant, tout simplement, de la bonne démocratie universelle. On peut y arriver en apprenant, contre nos préjugés, que le relativisme, en tant qu'il met l'accent sur les prédicats, peut être vide de contenu, à la différence de l'universalisme. La victoire serait alors double : elle ne serait pas seulement éthique, en dépassant le seul triomphe sur notre propre mauvaise foi, au sens sartrien ; elle serait aussi logique, victoire de la substance sur le prédicat, du contenu sur la forme.

---

#### LA DÉMOCRATIE ET LES DROITS DE L'HOMME

L'individualisme et l'humanisme sont généralement considérés comme caractéristiques de la culture démocratique. La démocratie est fille de l'idéologie des droits de l'homme dont les sources, à la fois historiques, religieuses et philosophiques, ont clairement été établies. Les premières renvoient à la

---

13. T. Michalon, « Légitimité de l'État et solidarités ethniques », *Le Monde diplomatique*, nov. 1994.

14. É. Le Roy, « La démocratie pluraliste face à l'obstacle des présidentialismes africains francophones », in G. Conac (dir.), *L'Afrique en transition vers le pluralisme politique*, op. cit., pp. 132-135.

tradition politico-juridique anglaise, du *Magna Carta* (1215) au *Habeas Corpus Act* (1679) en passant par le *Bill of Rights* (1689), ainsi qu'à la tradition constitutionnaliste américaine, fortement marquée par des éléments empruntés à la Réforme et au puritanisme. Cette tradition a ainsi eu le mérite de rappeler à chacun le caractère personnaliste de la pensée chrétienne qui, avec Domat en particulier, invente le sujet de droit en insistant, comme dans le rationalisme cartésien, sur ce qu'il a de divin<sup>15</sup>. Toutefois, Descartes semblait identifier la ressemblance de l'homme à Dieu en l'établissant sous le rapport intellectuel de l'étrange idée de perfection. Domat en faisait lui un usage plutôt minimal mais suffisant pour garantir ses droits : la ressemblance de l'homme à Dieu ne le fait pas seulement homme hors de la nature ; elle légitime aussi sa domination sur la nature. Les thomistes de Salamanque, notamment F. de Vitoria, soulignèrent l'ignorance du colonialisme espagnol qui aurait, selon Domat, éteint l'une des rares lumières restées allumées en l'homme après sa chute, à savoir les règles naturelles de l'équité. En effet, il ne semblait plus voir que les Indiens d'Amérique, et, au-delà, tous les « païens dans la chair », jouissaient du bénéfice de certains droits naturels et positifs, en particulier celui de posséder et de se gouverner eux-mêmes, droits que ne supprimait pas leur pitoyable condition d'infidèles.

Mais, chaque fois qu'il a été question de ramener les droits de l'homme à leurs sources, on a constaté que le personnalisme chrétien a été minimisé, voire évincé par le rationalisme occidental. Celui-ci a su mettre en lumière les sources proprement philosophiques de ces droits à partir des œuvres fondamentales de la philosophie politique des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles : Locke, Grotius, Montesquieu et surtout Rousseau absolutiseront la liberté. Aussi Bernard Bourgeois rattache-t-il à ce dernier l'idéalisme allemand, en tant qu'il va opérer l'unification métaphysique des droits de l'homme comme réalisation de la liberté définie comme principe, c'est-à-dire comme droit originaire dont le droit tout entier n'est que la réalisation extérieure. Il montre que cette opération se fait en substituant à cette liberté, en tant que fondation proprement rationnelle de tous les droits proclamés dans la tourmente révolutionnaire, le mélange plutôt empirique de l'affirmation de la liberté et du bonheur. Prenant la mesure de l'évolution de cette théorie des droits de l'homme à son moment culminant, il décrit le passage de Kant à Hegel comme le passage d'une liberté assumée par un être social *idéal* à celle que requiert un être *réel*, et qui exige une véritable libéralisation de l'État, c'est-à-dire une limitation

de sa toute-puissance<sup>16</sup>. Kant n'a donc fait qu'inaugurer la théorie des droits de l'homme que Hegel devait parachever. Dans son geste inaugural, et dans le prolongement de Boece et de Domat, il a défini l'homme, en tant qu'être conscient et raisonnable, non plus comme un simple individu, mais comme une personne qui ne serait plus traitée seulement comme un moyen, mais toujours en même temps comme une fin. La réévaluation individualiste de l'homme comme fin semble favoriser la structuration du concept moderne de dignité de la personne humaine, dans la mesure où, en tant qu'absolus, tous les hommes, en raison de leur égale participation à l'essence humaine, deviennent également respectables, y compris contre leur propre gré<sup>17</sup>.

Sur le terrain politique en particulier, ce respect dû désormais à la personne humaine construite formellement entraîne matériellement le respect des actes qu'elle pose, notamment l'acte électif. L'individualisme juridique compose alors organiquement avec le rationalisme politique, c'est-à-dire avec la conviction que la légitimité du pouvoir politique doit être fondée exclusivement sur la volonté populaire. Ce qui donnera dans la Déclaration universelle des droits de l'homme qui défendent l'individu, et donc l'électeur, contre l'arbitraire du pouvoir de l'État, ceci : « art. 21. 3 – La volonté du peuple est le fondement de l'autorité des pouvoirs publics ; cette volonté doit s'exprimer par des élections honnêtes qui doivent avoir lieu périodiquement, au suffrage universel et au vote secret ou suivant une procédure équivalente assurant la liberté du vote. » Le vote est donc le moment privilégié de l'expression populaire. Respecter le peuple cesse dès lors d'être une simple profession de foi ; cela revient au contraire à imposer le respect de son expression, à lui garantir la liberté qui puisse donner un sens à son engagement responsable consistant à mandater la gestion de la chose publique à un homme ou à un parti. Cela suppose, bien entendu, que l'on puisse au préalable lui faire confiance, au sens du rationalisme critique de Kant, contre le paternalisme attentiste des « gens fort sages » selon lequel la liberté démocratique ne saurait être accordée qu'au peuple mûr pour la liberté, c'est-à-dire

---

15. B. Edelman, *La Personne en danger*, op. cit., pp. 47 et suiv.

16. B. Bourgeois, *Philosophie et droits de l'homme. De Kant à Marx*, Paris, PUF, 1990 ; B. Edelman confirme cette déduction des droits de l'homme à partir de la liberté dans *La Personne en danger*, op. cit., p. 508.

17. *Ibid.*, pp. 509-514.



pouvant l'assumer convenablement. Pour Kant, en effet, si l'on attendait qu'un peuple fût effectivement mûr, c'est-à-dire exercé, cette liberté risquait de ne lui être jamais donnée. Il fallait d'abord être libre afin de pouvoir user convenablement de ses facultés de liberté.

Kant n'exclut pas que les premiers essais puissent être grossiers. Il ne s'étonne pas non plus qu'ils puissent donner lieu à une situation plus pénible ou plus dangereuse que celle où l'on vivait sous la direction d'autrui ou sous sa prévoyance. Mais cela ne suffit pas pour qu'il écarte le *risque* démocratique : donner aux gens, même non exercés à la liberté, la possibilité d'assumer eux-mêmes leur liberté, c'est-à-dire d'apprendre à être libres.

---

#### LA DÉMOCRATIE SOUS LE SIGNE DE PLATON

Ce genre de pari semblait osé pour Platon. Pour lui, le peuple incapable d'accéder à la majorité intellectuelle ne saurait non plus atteindre la majorité politique. Il doit donc éternellement vivre sous la direction éclairée du philosophe, qui seul réalise les conditions de concentration du savoir-pouvoir, que la démocratie aurait tort de vouloir au contraire diluer dans le peuple. Les affaires de la Cité sont trop sérieuses pour être laissées à l'appréciation du peuple, vulgaire « troupeau dépourvu de cornes ». L'opposition déterminée de Platon au régime démocratique n'a pas d'autre explication. Le régime athénien qui scandalise Platon n'est pourtant pas un régime démocratique, si l'on entend par démocratie le genre de régime rationnel, c'est-à-dire non violent, qui préfère « tuer » les idées par le débat public plutôt que d'en sacrifier les promoteurs. C'est sans doute pour cela que, selon K. Popper, le vrai scandale n'est nullement la démocratie, en quelque sens qu'on prenne le mot, mais le platonisme politique dont il va dénoncer vigoureusement l'ascendant sur la société close, qu'il oppose à la société ouverte, pour laquelle il œuvre tant sur le plan politique qu'épistémologique<sup>18</sup>.

La collusion du platonisme politique et du platonisme épistémologique se fait, selon Popper, sur le dos du peuple. Platon ne saurait accepter de donner le pouvoir au peuple, parce que celui-ci n'a pas la science, ou plus exactement parce qu'il n'en a pas la science. La science du pouvoir, le savoir-pouvoir, du moins dans la plénitude de son achèvement, est le monopole de la philosophie, qui est véritablement la seule discipline à revendiquer légitimement la dignité de la science : à l'exception notable des mathématiques qui en sont

la nécessaire propédeutique, toutes les autres disciplines relèvent plus de l'ordre de la croyance, de la vraisemblance, et non de la science, c'est-à-dire de la certitude, de l'irréfutable, de l'invincible. Ainsi, la science platonicienne, infaillible, est ce qui s'oppose également à l'opinion et à la croyance, fort douteuses, en tout cas faillibles. Le philosophe platonicien peut seul au moyen de la dialectique prise dans son sens ascendant accéder à la science, c'est-à-dire à l'intelligible ; il aurait alors seul la ressource de réduire l'écart entre l'objet et la connaissance que nous en prenons, irréductible au contraire dans le réalisme scientifique poppérien. À l'opposé, le peuple ne dépasse guère le stade de l'opinion, du sensible. Aussi, par décret platonicien, le peuple qui en est prisonnier doit-il être écarté des affaires publiques.

---

#### L'OBSTACLE NÉOPLATONICIEN

Sous le nom de « néoplatoniciens politiques », nous rassemblons tous ceux qui, groupes d'intérêt en Occident, amis ou représentants de ceux-ci parmi les pouvoirs africains, raisonnent comme Platon, c'est-à-dire n'entendent pas voir le peuple exercer pleinement sa souveraineté. Mais, à la différence de Platon lui-même, ils ne considèrent plus l'opinion, en tant qu'obstacle invincible qui empêche le peuple d'être pleinement souverain, comme quelque chose de fondamentalement extérieur au sujet composé essentiellement d'apparences trompeuses, d'ombres fugaces, d'images vraisemblables projetées sur la paroi de la Caverne ; celle-ci est désormais ce que le peuple tirerait de son propre fonds, un composé nouveau d'intégrisme religieux, d'intolérance atavique, de sentiments revanchards ou de volonté de domination attachés à un groupe, à une ethnie. Il en résulte que donner une quelconque valeur à l'acte électif revient simplement à prendre le risque de donner au peuple l'occasion idéale de traduire électivement ses sentiments infrarationnels en volonté d'alternance politique. Vraisemblablement, on redoute alors que l'Autre ne précipite le corps social en son entier dans l'« indifférenciation », la crise mimétique violente que décrit René Girard, c'est-à-dire dans la barbarie.

Cette peur semble assez paradoxale de la part des « philosophes », c'est-à-dire des seuls acteurs directs ou indirects prétendument légitimes de la

vie publique : pour en arriver là, il faut croire que le « néoplatonicien politique » est passé du côté de l'opinion et qu'il a, paradoxalement, quitté le champ de la science. Or, l'exercice du pouvoir platonicien fait de celle-ci une exigence, simplement parce qu'il est exercice de la raison. Le pouvoir platonicien est simplement la raison en marche. Le « néoplatonicien politique » étonne donc parce que, à la vérité, il semble troublé par la peur de l'Autre qui n'est pourtant pas son propre : elle semble plutôt inscrite dans le cœur de l'opinion. Parce qu'elle ne « pense pas », celle-ci ne peut tout au plus qu'accéder au niveau infra-rationnel de ce que les épicuriens appellent l'imagination, dénoncée comme responsable de la rupture ataraxique. Le « racisme » de l'opinion s'y nourrit alors de toutes sortes de phantasmes, de préjugés, de stéréotypes.

Le « néoplatonicien politique » a d'autant plus de bonnes raisons de redouter que cette « altérité » dangereuse puisse accéder aux dernières marches du pouvoir qu'il ne semble pas voir, avec C. Deschamps, que l'exigence démocratique fait de ce dernier un « lieu provisoire », sans cesse déstructuré par les élections successives<sup>19</sup>. Sa peur est donc parfaitement légitime, parce qu'il ne conçoit pas la démocratie comme le rationalisme politique de Kant à Popper, c'est-à-dire comme une expérience dialectique, constituée d'essais grossiers, mais dépassables. À savoir que par choix doxologique, c'est-à-dire non informé par la raison, l'opinion peut très bien confier la gestion des affaires publiques à une horde religieuse ou ethnique, mais que, par le seul jeu de l'alternance et la seule puissance de l'acte électif, cette même opinion peut faire un autre choix nécessairement contradictoire au premier. Par exemple, au Gabon, sauf à créditer la thèse d'une falsification des résultats électoraux, on a de bonnes raisons de souligner la contradiction de l'opinion pour expliquer qu'en quinze jours celle-ci ait pu choisir à Libreville, lors des élections générales de fin 1996, de donner une majorité absolue à l'opposition au conseil municipal, et de conforter en même temps la majorité au Parlement.

Popper a longuement expliqué cette pédagogie rétro-active procédant par élimination de l'erreur, en se fondant strictement sur le terrain épistémologique<sup>20</sup>. Mais il ne souffrirait certainement pas d'en voir le contenu empirique ainsi étendu au terrain politique, en raison de l'isomorphisme déjà noté entre ces deux plans, fondé sur sa confiance rationaliste en l'homme qui sait détecter les erreurs, et surtout en tirer profit. C'est pourquoi la question qui

intéresse son rationalisme critique, dans tous les cas, n'est plus, comme dans le rationalisme absolu, d'inspiration cartésienne, « comment éviter de se tromper », mais plutôt, « comment tirer profit de l'erreur, à partir de son diagnostic ». Or, pour qu'il ne soit plus jamais trompé, pour qu'il n'ait plus jamais à prendre les apparences sensibles pour la réalité idéale, Platon va forcer son prisonnier à sortir de la Caverne. La dialectique ascendante devient alors la discipline à laquelle il doit se plier. Cette discipline, acquérant un fort contenu prescriptif ou directif chez Descartes, porte le nom de la « méthode ». Et le Discours où elle est clairement énoncée peut justement être considéré comme un ambitieux programme d'infaillibilité.

Au surplus, Platon croit que l'accès du philosophe au pouvoir, c'est-à-dire l'aboutissement de la marche dialectique, implique nécessairement la disparition totale des maux dont souffre la société. Il apparaît ainsi comme le lointain ancêtre d'un scientisme qui a depuis longtemps montré ses limites internes. Le mal dans lequel se débat l'opinion est tout simplement imputable à son défaut de connaissance. L'opinion souffre de l'ignorance qui l'asservit au mal ; suivant la leçon de Maître Socrate, « nul n'est méchant volontairement ». Et le corps social en son entier souffre de la direction imposée par cette opinion ignorante. Pour Platon, donc, l'opinion représente déjà le promoteur du mal. Aussi le « néoplatonicien politique » va-t-il prévenir l'affection du corps social par le mal en empêchant simplement sa direction par cette sorte d'altérité radicale. Le ressort de la démocratie se trouve ainsi bloqué pour deux raisons fortement liées entre elles.

*La clôture de la représentation politique.* Sans doute parce qu'il est le seul à être pourvu d'une âme ayant contemplé dans une vie antérieure les essences intelligibles, le philosophe platonicien peut seul suivre le chemin « rude et escarpé » de la connaissance et en atteindre les derniers degrés où s'exerce le pouvoir. Le « néoplatonicien politique », pour sa part, se doit absolument d'exercer une vigilance aiguë, afin que le pouvoir ne tombe pas entre les mains de n'importe qui. Ce qui ferait sortir du Cosmos platonicien, rigoureusement hiérarchisé, où toute chose doit être à sa place, prédéterminée. Or, le mouvement démocratique, quand il n'est pas bloqué, se veut profondément révolutionnaire, au moins dans ses prétentions : donner des chances

---

19. C. Deschamps *et al.*, *L'Interrogation démocratique*, Paris, Centre Georges-Pompidou, 1987.

20. K. R. Popper, *Conjectures et réfutations*, Paris, Payot, 1985.

égales à tous pour l'acquisition ou pour l'accès au savoir-pouvoir. On peut donc dire, pour paraphraser Koyré, qu'il opère le passage du monde clos à l'Univers infini ; si bien qu'en définissant la démocratie comme l'aboutissement de l'« évolution idéologique de l'humanité », c'est-à-dire comme achèvement de tous les possibles historiques, Fukuyama en fait paradoxalement le couvercle du monde platonicien clos et fini, fortement dénoncé par Popper qui « ouvre » au contraire la société sur l'avenir, donc sur le possible<sup>21</sup>.

*L'éviction de la souveraineté populaire.* « Le néoplatonicien politique » se substitue ici au peuple : parce qu'il sait seul ce qui est bon pour le peuple, il peut également seul en décider. D'un point de vue rationaliste, ce genre de politique n'est pas seulement autoritaire<sup>22</sup> ; il est également immoral aux yeux d'un Kant, antipaternaliste, qui s'attendait à voir le malheur frapper le législateur qui voudrait instaurer par la force une Constitution pourtant dirigée vers des buts éthiques<sup>23</sup>. C'est que, pour lui, la politique est morale quand, au contraire, elle subordonne strictement les fins de l'action au respect du droit, en l'espèce au respect de la souveraineté ; le droit étant la mesure qui détermine en aval, c'est-à-dire au niveau des effets, l'agir rationnel, déterminé en amont au niveau de la motivation par la morale.

La crise de la démocratie en Afrique est donc une crise de souveraineté, parce que crise d'une expérience qui voudrait simplement faire éclater la clôture platonicienne dans laquelle certains ont décidé d'enfermer la représentation politique. Or, si le Bénin a réussi à la désamorcer, s'il passe aux yeux des observateurs pour l'un des rares véritables laboratoires de l'expérience démocratique en Afrique, c'est simplement parce que le jeu politique y a banalisé l'alternance démocratique, écartant ainsi tout soupçon pesant généralement ailleurs sur des régimes qui, fortement affaiblis par l'usure du pouvoir, réussissent néanmoins toujours à échapper miraculeusement à la déposition rationnelle effectuée par les choix électifs successifs, informés ou non par la raison.

Paradoxalement, la crise de l'expérience démocratique africaine procède donc de l'infailibilité des régimes qui disqualifie ainsi le nombre et même la valeur des essais électifs de destitution. Elle affecte de la sorte les fondements épistémologiques de l'expérience démocratique en général. La crise est donc logique ; mais elle comprend également un élément pratique, au sens kantien.

---

**LES LIMITES DE LA DÉMOCRATIE INSTITUTIONNALISTE**
*L'ombre du désenchantement permanent*

L'Afrique a placé de grands espoirs dans les indépendances. Ces espoirs ont été vite déçus, malheureusement. On peut raisonnablement craindre que ceux placés en la démocratie ne soient en train de connaître le même sort. En tout cas, tant que nous nous contenterons de copier les institutions démocratiques de l'Occident (divers Conseils, Cours ou Assemblées) en les vidant du contenu pratique qui renvoie au respect de la légalité et de la morale, la déception paraît inévitable. C'est du reste ce respect qui pousse un homme public, inculpé ou simplement soupçonné, à démissionner, jusqu'à ce qu'il soit lavé de tout soupçon. Le suicide de l'ancien Premier ministre français P. Bérégovoy, par exemple, ne saurait être expliqué de façon totalement satisfaisante sans tenir compte de considérations morales. Aux États-Unis, où le Président prête serment sur la Bible, G. Hart s'est fait précipiter bien avant l'heure pour infidélité : surpris en bonne compagnie, mais non reconnue par Dieu et les hommes, il a dû abandonner la course à la Maison Blanche. Enfin, le récent Monica Gate n'aurait jamais affaibli le président Clinton si ces adversaires n'avaient pas trouvé dans ce contexte puritain *a priori* qui a justifié leur volonté de le destituer.

Autres cieux, autres mœurs : dans nos pays, au contraire, le soupçon, voire le flagrant délit qui se rapportent aux actes de gestion publique laissent généralement dans une indifférence cynique. De plus, les hommes publics, bénéficiant généralement d'un fort pouvoir économique – d'où l'hypertrophie de la bureaucratie au détriment de la productivité –, sont en même temps ceux qui entretiennent des femmes de tout statut, des épouses légitimes aux onéreux « bureaux » (maîtresses), dans l'indifférence générale : la « bureaucratie » (l'entretien des maîtresses) est tolérée, n'étant considérée que comme le premier stade de la polygamie, parfaitement légale. Elle est même acceptée, parce qu'elle relève de la nécessaire puissance matérielle ostentatoire d'un homme public. Ce qui fait que nos hommes publics semblent encore pour longtemps à l'abri du genre de scandale qui a menacé le Président américain.

---

21. K. R. Popper et K. Lorenz, *L'avenir est ouvert*, entretiens d'Altenberg, Paris, Flammarion, 1990.

22. K. R. Popper, *Conjectures et réfutations*, *op. cit.*, p. 56.

23. E. Kant, *Vers la paix perpétuelle*, Paris, GF-Flammarion, 1991.

Ils pourront difficilement s'attendre au pire dans des pays paupérisés, où les intellectuels, qui devraient normalement structurer et animer l'opinion publique, sont souvent appelés par la nécessité à renforcer les structures permanentes de la domination, renonçant ainsi souvent sinon au parti de Zola, du moins aux valeurs de leur opposition initiale, simplement parce que ces leaders de l'opinion, stratèges de la destitution rationnelle, sont exposés à se poser encore les mêmes questions que le peuple, notamment celle de leur propre survie quotidienne.

### *La démarcation rationnelle*

En Occident, la raison pratique ne semble pas être une ligne de démarcation entre acteurs ou partis politiques. Au pire, les « affaires » ont montré, en France en particulier, jusqu'où elle pouvait être contournée par les uns et les autres<sup>24</sup>. Au mieux, la raison pratique prédispose à un égal respect de l'acte électif et du résultat qu'il sanctionne, et donc à une absence de contentieux électoral majeur susceptible de mettre en cause l'existence même de la démocratie, en tant que cadre juridique où les conflits peuvent trouver justement des solutions non violentes. Aussi a-t-on facilement inscrit cette attitude dans le cadre du processus général de la civilisation auquel auraient concouru, d'un côté le légalisme et la puissance publique favorisant l'« autocontrôle psychique », de l'autre le christianisme, brisant le ressort de la violence originare<sup>25</sup>. C'est ce processus qui fait perdre à une élection son enjeu dramatique, en la ramenant à une simple alternance.

Dans le cas contraire, au Gabon, il y a une décennie, le processus électoral a paru fortement menacé, dès lors qu'il paraissait gros d'un enjeu de rupture avec l'ordre ancien, que les principaux bénéficiaires, au reste peu rassurés sur leur sort futur dans un ordre nouveau et hypothétique, veulent à tout prix conserver. Par contraste, si, au Bénin, la transition vers la démocratie a été un peu plus heureuse qu'au Gabon, marquée en particulier, dès la première élection démocratique de l'époque postrévolutionnaire, par l'absence de contentieux électoral, c'est sans doute parce qu'avant l'organisation des élections présidentielles ayant abouti à la défaite du président Kérékou, l'enjeu de la rupture aura au préalable été « négocié », avec l'obtention par ce dernier d'une immunité couvrant tous les actes dont il se serait rendu coupable dans l'exercice de ses fonctions. Au Gabon, après les législatives de 1990 et les présidentielles de 1993, organisées chaque fois dans

un désordre imposé plus par la nécessité que par le hasard, on semble s'être acheminé dans le même sens. En effet, les fameux « Accords de Paris » ont aménagé un confortable « statut d'anciens chefs d'État » à la mesure de l'actuel chef de l'État, qui ne devrait plus alors avoir de gros soucis judiciaires à se faire, en tout cas pas avant une décennie. Le gain politique est substantiel : il a contribué à la dédramatisation des échéances électorales qui, dès 1995, semble pouvoir expliquer l'organisation délibérément plus rationnelle du référendum sur lesdits accords. De plus, cette consultation a donné ses résultats avec une rapidité inhabituelle, soit après deux jours seulement, contre plus d'une semaine pour ce que l'opposition gabonaise a appelé le « coup d'État électoral » de décembre 1993, à savoir la proclamation de la victoire du Président sortant.

En tout cas, la civilisation des mœurs électorales par la dédramatisation des enjeux électoraux pourra seule être de nature à réduire la contestation qui, au-delà du Gabon, a marqué un peu partout les élections présidentielles du début de la décennie, au Cameroun, en Angola, en Guinée, en raison de la violation constante de l'éthique de la démocratie : ou bien le pouvoir, fort de sa longue mainmise sur l'administration, survit à la déposition rationnelle au moyen d'efficaces « stratégies immunisantes » ; ou bien l'opposition n'accepte pas son échec à le destituer, sanctionné pourtant par le vote populaire. Cet égal refus de jouer franchement et ce manque de *fair-play* font que l'Afrique est aujourd'hui la région du monde la plus instable : désordre politique et économique au Zaïre, caractérisé notamment par le dédoublement des institutions (gouvernement, Parlement) et des zones monétaires, à la fin du règne de Mobutu ; émeutes de février 1993 au Gabon ; reprise de la guerre civile en Angola ; crise politique au Togo, etc. En France, François Mitterrand aurait pu provoquer une crise institutionnelle semblable à celle qui a affecté le Togo avec la nomination d'Edem Kodjo comme Premier ministre, s'il avait, contre toute attente, refusé franchement de jouer le jeu

---

24. Sauf à vouloir se donner à moindre frais une bonne conscience, il serait cependant excessif de juger de la même façon ces « affaires » et les actes d'une tout autre gravité qui, dans la plupart des pays africains, ont conduit à l'échec des projets de développement et, plus généralement, à la faillite dans la gestion de la chose publique.

25. B. Edelman, *La Personne en danger*, op. cit. ; N. Élias, *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, pp. 193-194 ; R. Girard, *Les Choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.



de la cohabitation. Mais, raisonnablement, il a su économiser la crise en nommant Jacques Chirac à Matignon. Le Togo et la France vivent pourtant tous deux sous le régime d'une loi fondamentale et d'un arbitrage constitutionnel. La crise structurelle qui secoue le premier montre clairement les limites de la démocratie institutionnaliste déjà expérimentée au Gabon, où le Conseil constitutionnel avait débouté l'opposition qui avait introduit une requête en annulation du scrutin présidentiel de décembre 1993, au motif de nombreuses irrégularités.

En Afrique, la démocratie matérielle progressera donc avec des « politiques moraux », c'est-à-dire avec des acteurs publics qui, considérant que les principes de la prudence politique peuvent coexister avec la morale, soient suffisamment responsables et raisonnables<sup>26</sup>. Elle pourrait compter avec la France en particulier, pourvu que celle-ci cesse de se faire remarquer par son empressement à féliciter des dirigeants désignés par affaiblissement de la logique majoritaire ou réélus dans la confusion. On aime ici à opposer la morale ou la raison à la *realpolitik* imposée par le lobbying du capitalisme international. En son temps, Jean-Pierre Cot a réussi courageusement à dépasser cette opposition, allant jusqu'à démissionner, réévaluant ainsi l'idéalisme en politique<sup>27</sup>. Or, celui-ci peut gagner la France elle-même, étonnamment frileuse sous le rapport de la morale politique internationale, pour peu qu'elle veuille appliquer avec la même force les principes moraux qui règlent son propre jeu démocratique à son évaluation du jeu politique africain. Elle pourrait alors se troubler un peu plus de son désengagement sous ce rapport de la conviction conservatrice que les droits de l'homme ne font pas une politique<sup>28</sup>. Cela pourrait l'aider à évacuer la contradiction fondamentale que traîne sa politique « étrangère » depuis la Révolution, poussant T. Louverture à répéter le geste révolutionnaire à Saint-Domingue, jusqu'aux massacres coloniaux de 1944-1950, perpétrés lâchement sous la Résistance<sup>29</sup>. Cette contradiction, si elle reste longtemps encore irrésolue, pourrait faire douter davantage que les droits de l'homme soient jamais profondément enracinés dans la tradition occidentale<sup>30</sup>. C'est seulement après avoir surmonté une telle contradiction que la France pourrait véritablement aider à la promotion de la démocratie en Afrique. Autrement, elle ne ferait qu'en alimenter le déficit pratique externe ; alors même que son déficit proprement interne est déjà si préoccupant que le rationalisme juridique d'un Domat, c'est-à-dire l'idée de fonder le droit dans une nature humaine universelle, ne le serait pas moins.

En définitive, la dégradation de la démocratie en démocratismes en Afrique, au moyen de sa récupération par les forces conservatrices, est un scénario que Popper, dénonçant déjà l'ascendant de Platon sur la société close, ne semble pas avoir prévu. En tout cas, elle semble dépasser son opposition société close/société ouverte. Puisque les pressions internationales en faveur de l'extension de la société ouverte en Afrique ne suffisent pas, il revient aux forces de liberté et de progrès de s'aligner sur l'expérience démocratique universelle pour échapper à la fois à un certain relativisme – qui déjà n'avait pas fait illusion à Platon lui-même – et au formalisme qui travaillent ouvertement, ou à l'insu des regards complaisants, distraits ou assoupis, à la marginalisation progressive du continent. Or, la mondialisation, à laquelle l'Afrique ne saurait échapper, sauf à continuer à rester dans les cales de l'Histoire, consiste d'abord en l'association des destins historiques.

Dès lors, on peut prétendre que l'idée d'une « démocratie » africaine n'aurait aucun avenir, et l'intelligence conservatrice aura vite fait de s'en apercevoir : cette idée n'aurait pas davantage d'« histoire », bien pis, de « devenir » susceptible de l'insérer dans les réseaux impitoyables des concepts universalistes actuellement en circulation<sup>31</sup>. Platon lui-même ne s'en étonnerait pas, lui qui, informé par Socrate, a su dépasser le relativisme en exigeant des définitions universelles. Ce qui continuera donc à faire problème, dans tout projet scientifique visant à donner un contenu particulier à des concepts universels, ce n'est pas tant le substantif que le prédicat, en l'espèce, la difficulté de se représenter, hors de tout *a priori* idéologique, une « démocratie » africaine qui soit encore une démocratie ■

Pierre Nzinzi

Département de philosophie, université de Libreville

26. E. Kant, *Vers la paix éternelle*, op. cit., p. 112.

27. J.-P. Cot, *À l'épreuve du pouvoir. Le tiers-mondisme pour quoi faire?*, Paris, Le Seuil, 1984.

28. R. Aron, *Le Spectateur engagé*, Paris, Julliard, 1981.

29. Y. Bénot, *Massacres coloniaux, 1944-1950, la IV<sup>e</sup> République et la mise au pas des colonies françaises*, Paris, La Découverte, 1994.

30. R. Schifter, « Les droits de l'homme sont-ils dominés par des valeurs occidentales? », *Anthologie des droits de l'homme*, Paris, Nouveaux Horizons, 1989.

31. G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991.