

AGATHOS

Revue ivoirienne de
PHILOSOPHIE ANTIQUE

Numéro 003
Décembre 2019

ISSN: 2617-0051

www.agathos-uao.net

AGATHOS

**Revue ivoirienne de Philosophie antique de l'Unité Pédagogique et de Recherche
(UPR) Métaphysique et Histoire de la philosophie**

Département de philosophie

UFR Communication, Milieu et Société

Université Alassane Ouattara

Directeur de publication : Prof. Donissongui SORO

Contacts de la revue :

(+225) 07 66 37 80

(+225) 07 75 64 69

+225 03 30 36 31

Boîte postale : 01 BP 468 Bouaké 01

E-mail : agathos.uao@gmail.com

Site internet : www.agathos-uao.net

Bouaké - Côte d'Ivoire

ISSN : 2617-0051

LIGNE ÉDITORIALE

Dans sa genèse et dans sa double structure conceptuelle et historique, toute philosophie est, avant tout, une mise en scène épistémique aux influences multiples et variées. Elle est un foyer pluriel de rencontres, un carrefour où des personnages conceptuels viennent encoder et décoder leurs discours. Pour le penser, la revue *Agathos* est un creuset d'incubation et de maturation de soi, un point de ralliement des savoirs passés, présents et à venir.

Agathos est ainsi un point focal de la pensée antique dans ses relations avec les autres champs de connaissance. Elle a pour vocation de promouvoir la production scientifique dans le vaste champ qu'ouvre la philosophie antique. En s'inscrivant dans ce champ disciplinaire, elle vise à relever les malentendus, dénouer les équivoques, revigorer les études antiques à travers un cheminement heuristique clair, et un questionnement tant érudit que fécond. *Agathos* vise également à constituer, pour l'espace francophone, un médium d'intégration ou de coopération institutionnelle au service de la recherche.

Par ailleurs, composante de l'expression idiomatique « Kalos kagathos » que la littérature grecque antique utilisait pour désigner ce qui est « beau et bon », le terme grec ancien « agathos », c'est-à-dire « bien », est un adjectif qui traduit l'excellence de caractère, la vertu. En cela, la revue *Agathos* est un espace de coalition entre les pensées du passé et celles d'aujourd'hui, pour que naissent de nouvelles promesses de réalisation d'un discours heuristique, exigeant et urgent en faveur de la philosophie antique.

Si, dans *La République*, Platon utilisait « to kalon », forme neutre de « kalos », pour définir l'idéal, et si l'exégèse de Luc Brisson traduit « Kalos kagathos » par « perfection humaine », la revue *Agathos* ambitionne d'être ce lieu de la recherche de l'idéal, de la perfection. Elle entend, par des contributions scientifiques de qualité, privilégier la quête de l'excellence. Elle veut apporter à l'actualité pensante, l'appui de la philosophie antique dont les avancées épistémiques ne se laissent pas jaunir par le temps.

En définitive, la revue *Agathos* se veut, à la fois, un instrument de pérennisation et de renouvellement du savoir. C'est un outil méthodologique et épistémologique permettant aux chercheurs et aux enseignants-chercheurs de retrouver les approches anciennes. Comme telle, elle s'efforce de faire éclore des paradigmes discursifs nouveaux, ou de nouvelles formes d'intelligibilités arrimées à des sources et ressources théoriques,

doctrinales et conceptuelles, issues du creuset de la philosophie antique, dans un cheminement novateur et critique.

Le Comité de rédaction

ÉQUIPE ÉDITORIALE

Directeur de publication : Prof. Donisongui SORO, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Directeur-Adjoint de publication : M. Youssouf KOUMA, Maître de Conférences, Philosophie africaine et égyptologie, Université Alassane Ouattara

Rédacteur en chef : M. Kolotioloma Nicolas YÉO, Maître de Conférences, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Secrétaire Principal de rédaction : Dr Fatogoma SILUÉ, Maître-Assistant, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Chargé de la communication et des relations extérieures : Dr Amed Karamoko SANOGO, Maître-Assistant, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Président

Prof. David Musa SORO, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Membres

Prof. Niamké KOFFI, Philosophie politique et sociale, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. Tanella BONI, Philosophie antique, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. Paulin HOUNSOUNON-TOLIN, Philosophie antique, Antiquité tardive, Sciences de l'éducation, Philosophie pour enfant et Philosophie de l'éducation, Université d'Abomey Calavy

Prof. Tiémélé Ramsès BOA, Histoire de la philosophie et philosophie africaine, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. Donisongui SORO, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Prof. Élise Yapo, épouse ANVILLÉ, Philosophie antique, École Normale Supérieure (ENS) de Côte d'Ivoire

M. Kolotioloma Nicolas YÉO, Maître de Conférences, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

COMITÉ DE LECTURE

Président

Prof. Aka Landry KOMÉANAN, Philosophie Politique, Université Alassane Ouattara

Membres

Prof. Niamké KOFFI, Philosophie politique et sociale, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. Tanella BONI, Philosophie antique, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. Paulin HOUNSOUNON-TOLIN, Philosophie antique, Antiquité tardive, Sciences de l'éducation, Philosophie pour enfant et Philosophie de l'éducation, Université d'Abomey Calavy

Prof. Tiémélé Ramsès BOA, Histoire de la philosophie et philosophie africaine, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. Ludovic Doh FIÉ, Esthétique et philosophie de l'art, Université Alassane Ouattara

Prof. Élise Yapo, épouse ANVILLÉ, Philosophie antique, École Normale Supérieure (ENS) d'Abidjan

M. Youssouf KOUMA, Maître de Conférences, Philosophie africaine et égyptologie, Université Alassane Ouattara

M. Kolotioloma Nicolas YÉO, Maître de Conférences, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

M. Ehouman KOFFI, Maître de Conférences, Grammaire et linguistique du français, Université Alassane Ouattara

M. Mahamoudou KONATÉ, Maître de Conférences, Éthique et épistémologie, Université Alassane Ouattara

COMITÉ DE RÉDACTION

Membres

M. Mahamoudou KONATÉ, Maître de Conférences, Éthique et épistémologie, Université Alassane Ouattara

M. Naman Séni BERNI, Maître de Conférences, Philosophie politique, Droits de l'homme et justice traditionnelle, Université Alassane Ouattara

M. Baba DAGNOGO, Maître de Conférences, Métaphysique et morale, Université Alassane Ouattara

Dr Pierre Nanou BROU, Maître-Assistant, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Dr Chifolo FOFANA, Maître-Assistant, Philosophie politique et sociale, Université Alassane Ouattara

Dr Caleb Siéna YÉO, Maître-Assistant, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Dr Amidou KONÉ, Assistant, Philosophie politique et sociale, Université Alassane Ouattara

M. Sanguen Kouadio KOUAKOU, Ingénieur des systèmes et réseaux distribués, Université Alassane Ouattara

SECRETARIAT DE RÉDACTION

Membres

Dr N'goh Thomas KOUASSI, Maître-Assistant, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Dr Bi Gooré Marcellin GALA, Maître-Assistant, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Dr Nontonhoua Anne YÉO, Maître-Assistant, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Dr Mamadou BAKAYOKO, Maître-Assistant, Métaphysique et morale, Université Alassane Ouattara

Dr Ange Alassane KONÉ, Assistant, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

PROTOCOLE DE RÉDACTION

La revue *Agathos* publie des textes inédits en langue française. Ils doivent parvenir sous forme numérique (fichier Word) au Secrétariat de rédaction, au moins trois mois avant la parution du numéro concerné. Pour être publiés, les textes soumis doivent se conformer aux normes d'édition des revues de lettres et sciences humaines dans le système CAMES (NORCAMES/LSH) et aux dispositions typographiques de la revue *Agathos*.

I. Les normes d'édition des revues de lettres et sciences humaines dans le système CAMES (NORCAMES/LSH)

Les normes d'édition des revues de lettres et sciences humaines dans le système CAMES peuvent être articulées autour de six points fondamentaux.

1. La structure d'un article

La structure d'un article se présente comme suit : Titre, Prénom (s) et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en français, Mots-clés, Abstract, Key words, Introduction (justification du thème, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche), Développement articulé, Conclusion, Références bibliographiques.

2. Les articulations d'un article

À l'exception de l'introduction, de la conclusion, des références bibliographiques, les articulations d'un article doivent être titrées et numérotées par des chiffres. (Exemples : 1. ; 1.1. ; 1.2. ; 2. ; 2.2. ; 2.2.1. ; 2.2.2. ; 3. ; etc.).

3. Les passages cités

Les passages cités sont présentés en romain et entre guillemets. Lorsque la phrase citant et la citation dépassent trois lignes, il faut aller à la ligne, pour présenter la citation (interligne 1) en romain et en retrait, en diminuant la taille de police d'un point.

4. Les références de citation

Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante :

- (Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur, Nom de l'Auteur, année de publication, pages citées) ;
- Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur, Nom de l'Auteur (année de publication, pages citées).

Exemples :

- En effet, le but poursuivi par M. Ascher (1998, p. 223), est

d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale (...), d'accroître le domaine des mathématiques : alors qu'elle s'est pour l'essentiel occupée du groupe professionnel occidental que l'on appelle les mathématiciens.

- Pour dire plus amplement ce qu'est cette capacité de la société civile, qui dans son déploiement effectif, atteste qu'elle peut porter le développement et l'histoire, S. B. Diagne (1991, p. 2) écrit :

Qu'on ne s'y trompe pas : de toute manière, les populations ont toujours su opposer à la philosophie de l'encadrement et à son volontarisme leurs propres stratégies de comportements. Celles-là, par exemple, sont lisibles dans le dynamisme, ou à tout le moins,

dans la créativité dont fait preuve ce que l'on désigne sous le nom de secteur informel et à qui il faudra donner l'appellation positive d'économie populaire.

- Le philosophe ivoirien a raison, dans une certaine mesure, de lire, dans ce choc déstabilisateur, le processus du sous-développement. Ainsi qu'il le dit :

Le processus du sous-développement résultant de ce choc est vécu concrètement par les populations concernées comme une crise globale : crise socio-économique (exploitation brutale, chômage permanent, exode accéléré et douloureux), mais aussi crise socio-culturelle et de civilisation traduisant une impréparation socio-historique et une inadaptation des cultures et des comportements humains aux formes de vie imposées par les technologies étrangères. (S. Diakité, 1985, p. 105).

5. Les notes de bas de page

Les sources historiques, les références d'informations orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page.

6. Les références bibliographiques

Ce point comprend, d'une part, les divers éléments d'une référence bibliographique ; et, d'autre part, la manière dont ils doivent être présentés.

6.1. Les divers éléments d'une référence bibliographique

Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication, Zone Éditeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif. Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté en romain et entre guillemets, celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'un journal est présenté en italique. Dans la zone Éditeur, on indique la Maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser, après le titre, le nom du traducteur et/ou l'édition (ex : 2^{ème} éd.).

6.2. La présentation des références bibliographiques

Ne sont présentées dans les références bibliographiques que les références des documents cités. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur.

Par exemple :

Références bibliographiques

AMIN Samir, 1996, *Les défis de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan.

AUDARD Cathérine, 2009, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard.

BERGER Gaston, 1967, *L'homme moderne et son éducation*, Paris, PUF.

DIAGNE Souleymane Bachir, 2003, « Islam et philosophie. Leçons d'une rencontre », *Diogène*, 202, p. 145-151.

DIAKITÉ Sidiki, 1985, *Violence technologique et développement. La question africaine du développement*, Paris, L'Harmattan.

PLATON, 1966, *La République*, trad. Robert Baccou, Paris, Garnier-Flammarion.

II. Les dispositions typographiques

Elles sont au nombre de trois.

1. Le texte doit être présenté en Times New Roman (TNR), taille 12, Interligne 1,5, Format A4, Orientation : mode portrait, selon les marges ci-après : haut : 3 cm ; bas : 3 cm ; gauche : 3 cm ; droite : 3 cm.

2. Le nombre de mots d'un article doit être compris entre 5 000 et 7 000.

3. Les différents titres doivent être présentés en gras, sans soulignement.

SOMMAIRE

- Protagoras : penseur de la paix ou thuriféraire de la guerre ?**, Kolotioloma Nicolas YÉO,
Université Alassane Ouattara..... p. 1
- L'idéal de justice dans la tripartition de la cité chez Platon**, KOUASSI N'goh Thomas,
Université Alassane Ouattara..... p. 17
- Platon et Machiavel : quelles perspectives pour la politique en Afrique ?**, Amed
Karamoko SANOGO, Université Alassane Ouattara..... p. 35
- La rhétorique chez Aristote : une véritable discipline politico-scientifique à valoriser**,
Djakaridja YÉO, Université Alassane Ouattara..... p. 48
- De l'éthique dans la pratique politique en Afrique : une analyse à partir du
paradigme aristotélicien**, BINI Essonam, AZIALE Komlan Agbetoézian et BAMPINI
Souglouman , Université de Kara..... p. 66



Agathos, n°003, décembre 2019, <http://www.agathos-uaa.net>

DE L'ÉTHIQUE DANS LA PRATIQUE POLITIQUE EN AFRIQUE : UNE ANALYSE À PARTIR DU PARADIGME ARISTOTÉLICIEN

BINI Essonam
Université de Kara
e_binii@yahoo.fr,

AZIALE Komlan Agbetoézian
Université de Kara
azialeexauce@gmail.com,

BAMPINI Souglouman
Université de Kara
jobampini@gmail.com

Résumé

La pratique politique en Afrique est celle d'une constante lutte pour ou contre la domination. L'une des conséquences majeures et très visibles de cette situation est que tout est cristallisé autour des stratégies de conquête ou de conservation du pouvoir au détriment d'une réelle volonté de contribuer à la gestion de la vie sociale, à une redistribution efficace des ressources pour une vie bonne, une vie heureuse comme le dirait Aristote. L'objectif du présent travail est d'indiquer, sous l'éclairage de l'analyse de la pensée politique aristotélicienne, que la pratique politique en Afrique requiert un ancrage éthique. Cet ancrage doit se fonder sur des conditions telles que, la prise en compte de la qualité morale de l'autorité politique et la mise en place des comités d'éthique où se négocient les actions politiques. Notre analyse part de la pratique politique en Afrique pour en ressortir les ambiguïtés et les conséquences qui sont analysées à partir de la philosophie d'Aristote. Et, à la lumière de cette analyse de la pensée politique aristotélicienne, nous définirons quelques conditions pour un ancrage éthique dans la pratique politique en Afrique.

Mots clés : Afrique – Domination – Éthique – Pratique politique - Pouvoir



Abstract

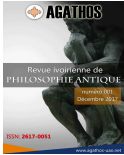
Political practice in Africa is one of constant struggle for or against domination. One of the major and very visible consequences of this situation is crystallized around the strategies of conquest or conservation of power to the detriment of a real desire to contribute to the management of social life, to an efficient management of resources for a good life, a happy life as Aristotle would say. The purpose of the present work is to indicate, under the light of the analysis of Aristotelian political thought, that African political practice requires an ethical anchoring. This anchoring must be based on conditions such as consideration of the moral quality of political authority and setting up ethics committees where political actions are negotiated. Our analysis starts from political practice in Africa to highlight the ambiguities and consequences that are analyzed from the political practice of Aristotle. And, in light of this analysis of Aristotelian political thought, we set some conditions for an ethical grounding in the political practice in Africa.

Keywords: Africa – Domination – Ethics - Political practice – Power

Introduction

Il y a si loin de ce que l'on fait à ce que l'on devrait faire, que tout homme qui réglera sa conduite sur l'idée du devoir des hommes et non pas sur ce qu'ils sont en effet, connaîtra plus vite la ruine que la sécurité. Car un homme qui voudra faire en toutes choses profession de vertu, périra dans la cohue des scélérats. C'est pourquoi, tout prince qui voudra conserver son État, doit apprendre à n'être pas toujours bon, mais à user de la bonté selon les circonstances. (N. Machiavel, 1997, p. 73).

Ces propos de N. Machiavel, empreints de réalisme, nous invitent à un certain nombre d'interrogations, surtout dans une Afrique qui semble se trouver, depuis quelques décennies, à un tournant décisif de son histoire politique. En effet, si la première décennie fut celle de la lutte pour le multipartisme et de la conviction que le devenir du continent passe par la victoire de l'état social démocratique sur le despotisme, qui a pendant longtemps caractérisé la gestion du pouvoir politique dans la plupart des pays, la deuxième décennie est plutôt marquée par la volonté de consolidation des acquis démocratiques qui sont en passe d'être dévoyés par le souci de conservation du pouvoir par certains dirigeants. En cela, se justifient les mouvements citoyens



dont l'objectif est de ramener au cœur de la pratique politique les vertus qui font défaut et dont l'absence met à mal les fondements des jeunes démocraties. Cela est d'autant plus évident que, dans la plupart des pays africains, le pouvoir politique est devenu un instrument de domination qui confère à ses acteurs, non seulement un prestige social, mais aussi la certitude d'une vie économiquement et socialement réussie.

La pratique politique en Afrique, au lieu d'être le cadre d'expression de la volonté des hommes de contribuer au bien-être de leurs sociétés ainsi que postulait Aristote (2004), est plutôt devenue le cadre par excellence d'expression de la volonté de puissance des individus en quête de notoriété, de réussite économique et sociale. L'absence d'un tel cadre d'expression de la volonté des hommes de contribuer au bien-être de leurs sociétés apparaît dès lors comme un dévoiement de la vision aristotélicienne de la politique. Ce dévoiement rend la relation entre la politique et l'immoralité très ambiguë. Car, ce dont semble faire preuve l'homme politique, c'est la ruse, les stratégies pouvant rendre efficace son action politique, ceci la plupart du temps, au détriment de la morale, puisque la fin justifie les moyens.

Aussi l'ambiguïté du rapport entre politique et immoralité ou encore entre politique et morale nous amène-t-elle à nous poser la question sur les principes qui doivent aujourd'hui fonder la pratique politique et de faire de ceux-ci un cadre de recherche et de réalisation de la vie bonne dans les sociétés africaines. Autrement dit, comment concilier, surtout dans les sociétés africaines, la politique comme cadre de recherche et de réalisation de la vie bonne avec les multiples stratégies qui cherchent en permanence à la réduire à un cadre de domination et de contrôle du pouvoir ? En partant de l'hypothèse selon laquelle l'ambiguïté du rapport entre politique et immoralité ou encore entre politique et morale en Afrique n'est pas insurmontable, nous organiserons notre analyse en trois étapes. D'abord, nous ferons une analyse de la pratique politique dans les sociétés africaines actuelles pour en ressortir les ambiguïtés et les conséquences. Ensuite, nous penserons ces ambiguïtés à partir de la pensée politique d'Aristote. Enfin, nous poserons, à la lumière de cette pensée aristotélicienne, les conditions d'un ancrage éthique dans la pratique politique en Afrique.



1. La pratique politique en Afrique : entre conquête du pouvoir et domination

L'histoire de la pratique politique en Afrique est celle d'une constante lutte pour ou contre la domination. En effet, avant les indépendances, la vie politique fut rythmée par une lutte entre, d'une part, les colons qui étaient prêts à tout pour ne pas laisser la bride des colonies aux autochtones, quitte à les opposer les uns aux autres, et d'autre part les autochtones qui, dans la logique de l'indépendance, se sont pleinement engagés, mais avec des visées différentes (A. Stamm, 1998). Il y a ceux qui, par peur d'une rupture trop brutale avec l'Occident, prônaient une indépendance progressive ou négociée (J. F. Bayart, 1989). L'autre groupe est constitué de ceux qui sont convaincus que les Africains sont suffisamment matures pour prendre la destinée de leurs États en mains ; c'est le cas, par exemple, de Sékou Touré de la Guinée Conakry.

Du coup, avant même les indépendances, la politique en Afrique a pris l'allure d'une confrontation, non pas comme l'entend précisément le philosophe allemand C. Schmitt (2009, p. 63), c'est-à-dire dans la logique d'ami/ennemi, mais plutôt dans le sens d'occupation d'espace de domination, de manipulation et "éclopacions". L'enjeu était de prendre le pas sur l'autre pour ne pas être dominé. Si, au fond, cette logique a été toujours celle de la pratique politique africaine, il faut préciser que dans le contexte de la décolonisation et de la lutte pour les indépendances, les violences psychologiques et physiques constituaient un élément étranger qui fait, qu'au fond, on peut parler d'un dévoiement de l'action politique qui, en étant par essence la gestion de la chose publique, devient un espace de domination.

La particularité de la pratique politique, à l'époque de la décolonisation et de la lutte pour les indépendances, est qu'il y avait plusieurs acteurs. Le colon, dans le but de conserver ses intérêts, n'hésitait pas à opposer les dominés, à intimider ceux qui constituent des obstacles et à manipuler ceux qui semblent soutenir ses intérêts (J.-F. Bayart, 1984). Aujourd'hui, malheureusement, la pratique politique en Afrique a gardé les stigmates de cette époque et la vie intérieure des États est constamment influencée par les forces occultes et les réseaux multinationaux. Non seulement la politique reste prisonnière de ces réseaux, mais les orientations des partis politiques ont gardé le schéma d'avant les indépendances. Il serait très risqué de



conclure que l'immoralité politique que connaissent la plupart des États actuels est liée à cette époque. Car, l'on n'hésite pas à faire le parallèle entre certains partis qui animent la vie politique actuelle avec les partis clés qui ont animé la lutte pour les indépendances. Mais il n'est pas non plus faux de remarquer que la pratique politique dans les États postcoloniaux en Afrique est née dans un contexte où la politique semble rimer avec la manipulation, la violence, la domination et, un peu plus tard, la confiscation du pouvoir.

L'une des conséquences majeures et très visibles de la pratique politique, née dans un tel contexte, est que tout est cristallisé autour des stratégies de conquête ou de conservation du pouvoir au détriment d'une réelle volonté de contribuer à la gestion de la vie sociale, à une gouvernance efficiente des ressources pour une vie bonne, une vie heureuse selon Aristote (2004, p. 94). Dans ces conditions, les stratégies de positionnement politique prennent le pas sur les questions du développement. L'Afrique n'est plus seulement « la natte des autres », selon l'expression de J. Ki-Zerbo (1992), notamment des Occidentaux, mais la natte d'une minorité de ses enfants qui manipulent la majorité. Et c'est, sans doute, là l'une des causes majeures du déficit de son développement. La question du développement est en principe une question hautement politique qui, malheureusement, est reléguée au second plan.

Le constat est qu'après les indépendances, la plupart des intellectuels qui avaient remplacé les colons étaient face à un dilemme : trouver des moyens pour se protéger contre les ennemis extérieurs, c'est-à-dire les colons qui n'avaient pas vraiment abandonné leur visée hégémonique et, par conséquent, leurs multiples intérêts, et les ennemis intérieurs constitués d'adversaires politiques qui, la plupart du temps, servent de relais au colon. Dans un cas comme dans l'autre, le contexte d'après les indépendances semblait contraindre les gouvernants à demeurer dans des stratégies politiques de domination et de conservation que de s'attaquer aux questions de démocratie, de dialogue et de développement.

L'histoire nous révèle que cette période fut celle de suspicion généralisée et de violence politique à l'encontre des adversaires politiques. Dans la plupart des pays, les compagnons de lutte sont arrêtés, torturés et emprisonnés dans le meilleur des cas. Certains sont carrément assassinés et d'autres contraints à l'exil. Pour davantage se protéger, il y a eu des dirigeants qui



s'appuyaient sur des armées taillées sur mesure et vouées uniquement à leur service. Dans certains pays, on assiste à la naissance des partis-États avec pour horizon d'amener tout le monde à regarder dans la même direction. Il s'agissait, en fait, de susciter et d'entretenir un nationalisme qui, au lieu de conduire les citoyens à mettre leur volonté à protéger les États, est plutôt centré sur le culte du dirigeant et sur ses intérêts (M. Gazibo, 2010, p. 117-120).

Ce qu'on peut retenir de ce moment pour la pratique politique en Afrique, c'est qu'elle est devenue un moyen de se rapprocher des dirigeants, d'avoir accès au cercle très restreint pour pouvoir jouir des privilèges du pouvoir. Du coup, la politique, au lieu d'être vécu comme un cadre d'action pour le « bien commun », tel que préconisé par Aristote (1995, p. 6), est plutôt perçue comme un moyen pour atteindre des intérêts personnels, égoïstes. Le bonheur personnel est privilégié au détriment de l'intérêt collectif. L'on considère, dès lors, que tous les moyens sont bons, pour ne pas rentrer en disgrâce. Mais, très tôt, les frustrations nées de cette époque vont conduire à la période des coups d'États, des guerres tribales et civiles. À partir de ce moment, il devient difficile de dissocier la politique de la violence, de l'immoralité, c'est-à-dire d'absence de vie morale. Les hommes politiques sont perçus comme le problème et non la solution. Et la politique est devenue une sorte de jeu subversif, dangereux, quand on sait qu'au nom de la conservation ou de la conquête du pouvoir, des guerres sont déclenchées, avec parfois des milliers de victimes (L. Sindjoun, 2002, p. 57-58).

L'un des moments essentiels de l'histoire de la pratique politique en Afrique fut les années 1990. Ces années qui ont suivi la chute du mur de Berlin ont fait sentir sur le continent la soif des populations d'aller vers un nouvel ordre politique essentiellement caractérisé par le respect des droits de l'homme, l'humanisation de la vie politique. Ce qu'on a appelé le vent de la démocratisation a emporté beaucoup de chefs d'État qui étaient en déphasage avec la nouvelle donne. Par contre, dans certains pays, les chefs d'État ont réussi à se maintenir, soit par des jeux d'alliance, soit par des pseudo-élections ou par la force, etc. Quoiqu'il en soit, les États n'ont pas vécu cette période de la même manière. Mais la tendance générale est qu'on a assisté à une amélioration de la pratique politique avec la naissance du multipartisme, la liberté d'expression, etc. Tout compte fait, beaucoup ont compris que la force ne peut plus rester le premier fondement



de la pratique politique. Cela ne veut pas dire que ce processus est allé de soi : c'est plutôt un acquis de hautes luttes.

Paradoxalement, les dirigeants (tout comme, d'ailleurs, ceux qui vont arriver au pouvoir par le canal du multipartisme) qui ont réussi à survivre à ce mouvement de démocratisation vont s'emurer dans une logique de conservation du pouvoir, au détriment de toutes les valeurs démocratiques. En fait, la démocratie a été vidée de sa substance pour ne garder que la forme : élections périodiques avec des issues connues d'avance, des institutions dont l'existence relève en réalité de la sinécure, une séparation folklorique des pouvoirs, etc. Dans de nombreux pays, on est entré dans un cycle régulier "d'élections, contestations, dialogues, réconciliations". Le résultat de ce cycle, c'est un désintérêt de plus en plus évident des populations vis-à-vis de la chose politique, doublé d'une professionnalisation de la vie politique. Dans ce sens, on ne s'étonne pas de voir les mêmes personnes s'arroger le monopole de la vie politique. Les différents gouvernements répondent plutôt à la logique d'un jeu de chaise musical. Cette cristallisation de la vie politique autour des mêmes personnes, le refus de certains dirigeants de quitter le pouvoir, la gestion hasardeuse des ressources des pays, l'exclusion d'une jeunesse montante imbue des valeurs démocratiques, le chômage croissant, vont conduire à une autre période de bouleversement, de révolution dans certains pays. On a connu, dans ce sens, les printemps arabes au nord du continent, et plus tard au renversement politique par la rue au Sénégal, au Burkina etc. (M. Gazibo, 2010, p. 134).

En dépit des manifestations massives et répétées de la population dans certains pays, certains dirigeants continuent de s'accrocher au pouvoir contre toute logique. La stratégie qui est en vogue aujourd'hui, c'est le changement des constitutions pour continuer à se donner une certaine légitimité. Toutes les formes possibles de contestations sont anticipées et étouffées. Et lorsque certaines contestations réussissent à avoir lieu, elles sont réprimées dans le sang avec, pour conséquence beaucoup de morts et de blessés. C'est ce qu'A. Michel (2002, p. 172) appelle « la question de l'État au cœur des conflits » ou encore « de la compétition ethnique à l'anomie sociale » (A. Michel, 2002, p. 167)¹. M.-A. Pérouse de Montclos (2010, p. 661-671) parle de

¹ A. MICHEL (2002, p. 167) dépeint un tableau sombre des massacres en Afrique, tableau pour lequel nous trouvons nécessaire de citer intégralement le texte en vue d'illustrer nos propos : *Depuis les débuts de la guerre*



« polémiques et politiques autour de la mortalité violente ». Certains observateurs de la vie politique en Afrique n'hésitent donc pas à parler d'un recul démocratique qui rime avec le retour de la violence comme arme politique. Cette violence a pris des formes très variées, et parfois si subtiles qu'elles sont difficiles à déceler.

Ce bilan du parcours de la pratique politique peut sembler un peu trop pessimiste et donner l'impression qu'on a plus régressé que progressé. En réalité, derrière les ratés, il y a eu beaucoup de progrès et certains pays comme le Botswana, le Zimbabwe, etc., sont à citer, ainsi que le dit A. Sen (2006, p. 65), comme des exemples, des modèles de démocratie avec l'effort de moralisation de la vie politique, surtout en matière de respect des droits et des libertés des populations². Et ce sont justement ces quelques réussites qui permettent d'espérer et qui justifient les efforts pour continuer à rechercher les fondements d'une bonne pratique politique en Afrique. C'est pourquoi, nous voudrions, dans la section qui suit, revisiter le fondement de la pratique politique dans la philosophie d'Aristote.

2. L'éthique comme fondement de la pratique politique chez Aristote

S'il est vrai qu'Aristote consacre un ouvrage à la politique, il faut reconnaître que c'est dans l'*Éthique à Nicomaque* qu'il cherche à poser les véritables fondements et la finalité de la pratique politique. Il exprime cette finalité de laquelle on peut déduire les fondements de la pratique politique de toute chose déjà dans les deux premières phrases du premier livre : « Toute technique et toute démarche méthodique - mais il en va de même de l'action et la décision - semble viser quelque chose de bon. C'est pourquoi l'on a eu cette belle déclaration : le bien, c'est la visée de tout » (Aristote, 2004, p.47). Dans ce sens, Aristote pense que toute

civile du Soudan (environ 2 millions de morts depuis 1958) jusqu'aux conflits plus récents du Liberia, du Sierra Leone, des deux Congo, de l'Ouganda et de la Côte-d'Ivoire (entre 500 000 et 1 million de morts), les chiffres des victimes de guerre dans l'Afrique contemporaine sont comparables à ceux des grands conflits européens du XIXe siècle et même, pour certains pays, dépassent ceux de la Première Guerre mondiale : Biafra (1967-1970) : 2 millions de morts; Tchad (guerre civile chronique depuis 1965) : 300 000 à 500 000 morts; Angola (guerre civile depuis 1975 faisant suite à la guerre de libération nationale) : 700 000 à 1 million de morts ; Mozambique (guerre civile de 1975 à 1992 faisant suite à la guerre de libération nationale) : peut-être 1 million et demi de morts ; Éthiopie Érythrée-Somalie (de 1961 à nos jours) : environ 700 000 morts ; Rwanda-Burundi (plusieurs guerres civiles depuis 1964, dont le génocide de 1994) : plus de 1 million de morts.

² Cette position d'A. Sen, quoiqu'elle apparaisse discutable, révèle néanmoins que quelques pays africains ont fait un pas appréciable dans leur processus de démocratisation.



activité est exercée, toute action est posée ou menée en vue d'une fin donnée. Autrement dit, l'action n'a de sens véritable que par la fin qui la motive. Or, pour lui, il existe plusieurs niveaux de fin, une sorte d'échelonnement dans les fins. Ainsi, les fins secondaires ne nous donnent qu'une compréhension partielle des vraies motivations. Malheureusement, la plupart du temps, nous nous limitons à celles-là.

Aristote explicite cette hiérarchie entre les fins à partir de l'étude des différentes causes dans *La physique* et dans la *Métaphysique*. Selon lui, il existe quatre causes, à savoir la cause matérielle, la cause formelle, la cause efficiente et la cause finale. Toute la difficulté avec les philosophes qui ont précédé Aristote, c'est de s'être limités à la cause matérielle sans chercher à atteindre la cause finale. La conséquence qui en dérive est l'obtention d'une connaissance approximative, imparfaite de la nature. En se limitant aux trois premières causes, l'on ne va donc pas au fond, l'on n'atteint pas la fin et le but, la raison d'être ; l'on ne répond pas à la question du pourquoi qui conduit à la cause ultime. C'est pourquoi, Aristote (2008, p. 99) se propose de déterminer la fin de tous les arts et actions dans la société.

Aristote estime qu'il existe une multitude d'actions qui concourent et contribuent à la gestion de la vie de la cité et chaque action vise une fin donnée : par exemple, la médecine a pour fin la santé, l'économie la richesse. Mais toutes ces actions convergent vers la politique, non seulement comme une fin, mais aussi comme ce à partir de quoi elles prennent sens. Et si la politique donne sens aux actions sociales, ce n'est pas seulement parce qu'elle constitue le point d'arrivée ; elle est aussi et surtout le point de départ, car elle les organise, les oriente. La politique a pour but de produire la constitution (*politeia*) de la cité (*polis*) :

Et puisque la Politique se sert des autres sciences pratiques, et qu'en outre elle légifère sur ce qu'il faut faire et sur ce dont il faut s'abstenir, la fin de cette science englobera les fins des autres sciences ; d'où il résulte que la fin de la Politique sera le bien proprement humain (Aristote, 2004, p. 94).

La cité est donc une communauté politique, non pas seulement économique. Elle ne se réduit pas à la communauté du vivre et de la satisfaction des besoins sociaux. Elle est la communauté du bien-vivre, qui se donne pour fin pratique la vie bonne, la vie heureuse, c'est-à-dire la vie vertueuse et juste, la vie des êtres libres et raisonnables.



Dans la logique d'Aristote, la cité ne peut atteindre cet objectif, c'est-à-dire la réalisation de la vie heureuse que par le biais de la politique. Mais dans quelle mesure ? Pour répondre à cette question, Aristote part du principe que la cause matérielle de la cité, ce sont les communautés de base constituées par les familles. Et c'est justement dans la famille que se sont établies les relations de pouvoir qui ont posé les bases de la politique dans les cités. Dans le premier chapitre du livre I de la *Politique*, Aristote (1995, p. 46) affirme précisément :

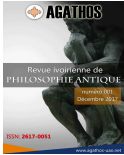
Si les premiers États ont été soumis à des rois, et si les grandes nations le sont encore aujourd'hui, c'est que ces États s'étaient formés d'éléments habitués à l'autorité royale, puisque dans la famille le plus âgé est un véritable roi ; et les colonies de la famille ont filialement suivi l'exemple qui leur était donné. Homère a donc pu dire : « Chacun à part gouverne en maître ses femmes et ses fils ».

Dans la famille, Aristote dégage trois relations de pouvoir. Il trouve le premier niveau de relation entre le maître et l'esclave. Mais cette relation est celle de domination, donc despotique vu qu'à l'arrivée, elle ne profite véritablement qu'au maître qui se sert de l'esclave pour atteindre ses objectifs. Il est vrai qu'*a priori*, cette relation profite aux deux, étant donné qu'elle permet à chacun d'occuper son lieu naturel et de réaliser sa nature : le maître n'est maître que par sa nature tout comme l'esclave est esclave par la nature :

C'est la nature qui, par des vues de conservation, a créé certains êtres pour commander, et d'autres pour obéir. C'est elle qui a voulu que l'être doué de raison et de prévoyance commandât en maître ; de même encore que la nature a voulu que l'être capable par ses facultés corporelles d'exécuter des ordres, obéît en esclave ; et c'est par là que l'intérêt du maître et celui de l'esclave s'identifient (Aristote, 1995, p. 48).

Mais celui, parmi les deux (le maître et l'esclave), qui réalise véritablement son intérêt dans cette relation, c'est le maître, et pour ce faire, il se sert toujours de l'esclave. Dans ce sens, nous pouvons dire que ce premier niveau de relation de pouvoir est despotique.

Le deuxième niveau de relation est celui qui existe entre le père et les enfants. Dans cette relation, même si le père a besoin des enfants pour la perpétuation de l'espèce, ce sont les enfants qui ont le plus besoin du père, compte tenu de l'inachèvement de l'homme à la naissance et de tout le temps dont il a besoin pour devenir autonome. Tout se passe comme si la nature avait besoin du père pour porter les enfants à la maturité qui leur est nécessaire pour se prendre en charge. Et cela n'est possible que par l'éducation. L'homme ne devient, dans ce sens, homme que dans la communauté avec les autres. Cependant, selon Aristote, une telle



relation ne conduit pas à la politique au sens rigoureux du terme, puisqu'elle ne sert que les intérêts des enfants : le père ne commande que dans l'intérêt de l'enfant et nous sommes là en présence du royaume.

Le seul niveau de relation de pouvoir à être alors politique est celui de l'homme et de la femme. Il s'agit d'une relation entre égaux dans l'intérêt des deux. Il est vrai que dans les cités grecques en général et dans la philosophie d'Aristote en particulier, l'homme et la femme n'ont pas les mêmes statuts dans la société : la femme a été toujours considérée comme inférieure ou subordonnée à l'homme. Et dans le rapport de commandement et d'obéissance, selon Aristote (2004, p. 259), l'homme est naturellement fait pour commander et la femme pour obéir. Cependant, il y a une nécessité naturelle qui fait que les deux sont indispensables l'un à l'autre : « l'union des sexes pour la reproduction » (Aristote, 1995, p. 66). Nul ne peut se soustraire à cette nécessité puisque le désir de se perpétuer à travers une progéniture, c'est-à-dire de laisser des êtres à son image, est naturel à l'homme et à quelque être que ce soit. C'est ce besoin, que l'homme et la femme ont l'un de l'autre, qui crée une certaine égalité entre eux et qui fait que leur relation conduit à la réalisation des intérêts l'un et de l'autre. Dans cette perspective, leur relation est proprement politique dans la mesure où elle a pour fondement la satisfaction réciproque des intérêts des égaux. Pour cerner davantage le sens de cette relation politique entre l'homme et la femme, il nous est essentiel de nous référer à l'analyse de la cause formelle de la société, toujours dans une perspective aristotélicienne.

En effet, la cause formelle de la cité, c'est l'autarcie, c'est-à-dire sa capacité à se suffire à elle-même et surtout à réaliser sa fin, son but premier. Dans ce sens, la fin de toute association politique, de tout État, c'est la réalisation du bonheur de ses membres. Déjà, dans les premières lignes de la *Politique*, Aristote part du principe que toutes les associations sont formées dans le but de parvenir au Bien ; et c'est l'exemple de la cité grecque. Celle-ci se comprend, dans l'entendement d'Aristote, comme une association, la plus commune dans le monde grec, contenant toutes les autres associations à savoir les familles et les associations professionnelles. En tant que tel, Aristote estime que la cité doit viser le plus grand bien. Et cela implique une vision téléologique de la politique qui fait de l'homme un animal politique : nous ne pouvons atteindre la vie bonne qu'en vivant dans une société.



Pour atteindre cet objectif, la politique doit instituer des rapports de justice. Or, ces rapports de justice supposent des échanges d'idées par le biais du langage qui, seul, favorise la discussion sur le juste. Dans cette logique, Aristote prend soin de préciser dans quelle mesure le langage se trouve être l'une des facultés qui permettent de distinguer l'homme de l'animal. Autrement dit, c'est parce que l'homme est capable d'échanges, de discussions qu'il va au-delà de la simple communauté pour établir un rapport de justice entre lui et les autres. Donc, en faisant de l'homme un animal politique et, par conséquent social, Aristote arrive à la conclusion que, de la même manière qu'il n'y a pas de langage sans la cité, de la même manière, sans la cité, il n'y a ni du langage ni de la politique.

C'est dire, en fin de compte, que la cause finale de la cité, c'est le bonheur, qui est le Bien suprême. Or, l'on ne peut parvenir à ce bien que par le biais de la politique. Car c'est elle qui organise et oriente la vie sociale dans son ensemble. Elle constitue le cadre de discussion et d'élaboration de la constitution juste et efficiente pour une société donnée. Ainsi, dans la *Politique*, Aristote étudie les différentes formes de gouvernement pour déterminer celles qui conviennent le mieux à la nature humaine. Il fonde cette analyse sur deux éléments essentiels : le nombre de personnes qui exercent le pouvoir, et surtout l'intérêt en vue duquel le pouvoir est exercé. Il distingue, dans la même perspective, le gouvernement d'une personne, de quelques personnes et de tout le monde.

En effet, si une seule personne dirige la cité pour son propre intérêt, on parle de despotisme qui, selon Aristote, n'est pas en tant que tel un régime politique. Mais lorsque cette personne gouverne dans l'intérêt de tous, on parle de la royauté ; c'est le cas typique de la relation entre le père et les enfants. Le deuxième cas est celui du gouvernement de plusieurs : à cet effet, s'ils gouvernent dans leur propre intérêt, il s'agit de l'oligarchie ; mais si c'est dans l'intérêt de tous, on parle d'aristocratie. Le dernier cas de figure est le gouvernement de tous : si cela est fait pour leur propre intérêt, l'on a la démocratie ; mais si c'est dans l'intérêt de tous, on parle de *politeïa*, c'est-à-dire de la république.

Aristote en vient à désigner comme meilleurs régimes, ceux où on gouverne pour l'intérêt de tous. Il s'agit de la royauté, de l'aristocratie et de la république parce qu'ils visent



la fin de la cité qui est le bonheur. C'est la raison pour laquelle pour donner le pouvoir à quelqu'un, l'on doit veiller à ce qu'il possède la *vertu* de vouloir, non pas son propre et unique bonheur, mais le bonheur de tous. Si dans la cité, c'est une seule personne qui possède cette vertu, on peut légitimement lui confier le pouvoir. De la même manière, si c'est plusieurs personnes, elles peuvent prendre la destinée de la cité. Et si c'est tout le monde, alors, tous doivent diriger la cité. En faisant donc de la vertu le critère par excellence d'attribution du pouvoir, Aristote entend mettre au cœur de la pratique politique la morale dont la finalité est le Bien, le bonheur.

L'enjeu aujourd'hui n'est pas de traduire dans la réalité les idéaux d'Aristote. Il s'agit précisément pour nous de voir dans quelle mesure l'on peut s'en inspirer pour une pratique vertueuse de la politique, surtout en Afrique. En d'autres termes, le défi pour les sociétés africaines actuelles est de repenser la pratique politique en rapport avec l'éthique, sur la base d'un nouveau contrat non seulement entre citoyens, mais aussi entre gouvernants et gouvernés. Toute la difficulté réside dans les modalités de conciliation entre la politique et la morale.

3. Des conditions pour un ancrage éthique dans la pratique politique en Afrique

La question qui nous intéresse dans cette section, et qui s'inscrit dans la logique de celle qui précède, n'est pas de savoir s'il est possible de concilier la politique et l'éthique. L'analyse de la pensée d'Aristote nous a permis de voir que, par nature, la politique n'exclut pas l'éthique, mais a plutôt besoin de s'appuyer sur elle, si elle veut effectivement parvenir à sa fin. Dès lors, ce qui nous intéresse est de savoir comment parvenir à cette conciliation dans le contexte africain. Autrement dit, notre objectif est de déterminer les conditions qui, à partir de cet éclairage aristotélicien, peuvent rendre vraiment possible ou effective un tel ancrage éthique dans la pratique politique africaine.

En se référant donc à Aristote, nous estimons que la condition essentielle, pour rendre effective un ancrage éthique dans la pratique politique africaine, est liée à la qualité morale de ceux qui détiennent et exercent l'autorité politique. Il est essentiel que les gouvernants africains possèdent des vertus qui les prédisposent à diriger, non pour leurs propres intérêts, mais pour l'intérêt de tous. Il ne s'agit pas ici de parier sur l'homme, mais d'attirer l'attention sur la



nécessité d'être regardant sur les valeurs que portent ceux qui aspirent à la gestion de la chose publique. Au-delà des gouvernants, c'est l'éducation de tous les citoyens qui est ainsi visée. La finalité est d'arriver à une forme d'éducation qui prédispose les citoyens, dès leur bas âge, au respect scrupuleux de la loi et des institutions. Car l'une des difficultés auxquelles font face les sociétés africaines aujourd'hui, c'est cette facilité que les citoyens ont à manipuler les lois et les institutions sans aucune appréhension.

Cette condition première peut trouver son attribut chez P. Ricœur qui met en lumière la fragilité consubstantielle du *discours politique*. Il montre, en effet, que l'homme, empli de lui-même dans une solitude désolée, prend ses décisions sur la base de facteurs rationnels. La raison serait donc le moteur de notre comportement. Dans ce sens, l'homme n'est ni bon ni mauvais par nature. Son seul mobile est de déterminer son comportement en vue de satisfaire au mieux ses besoins. Ses décisions sont prises de façon à préserver un équilibre entre son effort et l'utilité dégagée. Il se situe ainsi, pour reprendre les termes de F. Nietzsche (1987), *par-delà le bien et le mal*. Cela n'empêche tout de même pas de constater que l'homme, intégré dans le système politique, ne cesse d'être caractérisé par des pulsions et des passions, aux prises avec des sentiments peu nobles, tels que la vanité, le prestige, la jalousie, l'envie, etc. Mais encore, ce qui est aussi important pour la vie politique, il est empreint de nobles sentiments tels que la compassion, la sympathie et l'empathie, la solidarité, le respect de l'autre, etc.

La question, dans le contexte africain, est de savoir comment fonctionne l'homme en proie à ses valeurs charismatiques au sein du système que nous appelons démocratie. P. Ricœur (1992, p. 63) estime, dans cette perspective, que le « *discours politique* »³ devrait, sans disposer de la preuve scientifique, pouvoir convaincre sans recourir au mensonge sophistique. Comme Aristote, il affirme que le « *discours politique* » doit appartenir à la logique du probable, de la croyance, qui se situe précisément entre les certitudes du savoir et les ruses de la persuasion. Il accorde, en ce sens, un intérêt fonctionnel à la formation d'une opinion publique dans son expression. La notion d'espace public est également, pour lui, une notion cardinale. Elle désigne la possibilité offerte à tous les citoyens d'une démocratie d'exposer et de confronter librement les opinions dans des débats publics, sur des questions d'intérêt général, l'objectif

³ Cette expression est soulignée par P. Ricœur lui-même dans ses écrits.



étant d'aboutir à des décisions consensuelles. Or, la réalisation de cet objectif n'est possible qu'au terme d'une délibération obéissant à des principes ou à des règles de négociation constituant une véritable discussion.

C'est pourquoi, pour nous, la troisième condition pouvant encadrer les deux premières est la mise en place des comités d'éthiques où le débat sur les pratiques politiques et la délibération collective pourront illustrer concrètement le consensus qu'exige la vie démocratique contemporaine. Comme l'écrit J. Habermas (1997), la raison démocratique est une raison communicationnelle. Le langage constitue la forme fondamentale de l'activité citoyenne et exige l'entente sur un certain nombre de « règles de jeu » raisonnables et universelles, hors desquelles aucun consensus social ne peut se construire : la vérité, la légitimité et la sincérité. À ces conditions, s'ajoutent la publicité de l'accès aux débats, l'absence de contraintes externes et internes, la force du meilleur argument (K. Kouvon, 2019, p. 113-119). L'éthique démocratique moderne, renouant à certains égards avec l'importance accordée par Aristote au dialogue entre l'éthique et la politique, peut donc être ce que K.- O. Apel (1994) nomme « *L'éthique de la discussion*⁴ ».

Outre les trois conditions, nous pouvons trouver chez B. Mandeville (2011. p. 86.) cette condition qui consiste aussi à considérer que la culture, et non la nature, constitue l'échelle de mesure de toute pratique politique. La délibération des comités d'éthique, qui ne remplacent bien évidemment pas les divers rôles des parlementaires, ne doit occulter les pratiques culturelles constitutives aux sociétés africaines. Même si nous partons du principe que l'homme est bon par nature, il n'est pourtant pas exclu que le système le pousse dans une direction qu'il ne désire pas *a priori*. Le souci de demeurer fidèle à la ligne d'un parti le pousse, le plus souvent, dans une sorte de compétition où l'individu est réduit au rang d'acteur, de comédien. L'homme, dans le système politique, n'est donc pas amoral, mais il est poussé par la dynamique du système vers l'immoralité. La norme n'est plus le fruit d'une réflexion morale, mais elle est dictée par un comportement dominant. Le concept de norme perd son lien avec la moralité et l'homme est prêt

⁴ Nous soulignons cela dans la mesure où il s'agit du titre de l'ouvrage du philosophe allemand Karl-Otto Apel qui, en s'appuyant sur l'œuvre de J. Habermas (1992), notamment sur *De l'éthique de la discussion*, se propose de définir rationnellement les conditions normatives de la procédure de la discussion, analogue justement à l'important dialogue qu'Aristote accorde entre l'éthique et la politique.



à rompre avec sa conscience. Le plus important, en ce moment, devient le résultat à obtenir, et ceci, la plupart du temps, au détriment de l'humain à promouvoir, selon la visée aristotélicienne de la *politeia*.

Les comités d'éthique auront pour rôle, dès lors qu'ils sont mis en place, d'interroger les manières de reconstruire ou de repenser la pratique politique en Afrique, pour la soustraire à la trop grande emprise de l'intérêt personnel et l'inscrire dans la dynamique de la recherche du plus grand bien pour le plus grand nombre de personnes (J. Bentham, 2011). Ainsi, il ne s'agira pas d'établir une liste de bonnes intentions qu'on peut théoriquement ériger en fondements d'une pratique politique vertueuse, mais de montrer que les déviations observées ne sont pas une fatalité pour l'Afrique. Et si nous partons du principe que la démocratie est un processus, une dynamique qui ne prend son sens réel que par une permanente volonté de promotion de l'humain, alors revoir la pratique politique en Afrique pour la construction d'un vivre-ensemble harmonieux dans les comités d'éthique serait un atout escompté. Ces comités pourront ainsi établir des bases morales, susceptibles d'amener chaque acteur politique en Afrique à comprendre que le bonheur individuel n'est réel que lorsque l'individu vit dans un cadre favorable à l'expression effective de la liberté.

Pour qu'il y ait liberté, nous savons tous qu'il faut un cadre, à la fois humain, institutionnel et politique qui s'y prête. Les institutions qui sont censées encadrer la vie de la cité doivent avoir donc des bases contractuelles solides, stables et juridiquement objectives. L'objectivité a l'avantage de rassurer, de mettre en confiance les citoyens et de détendre les relations, entre les citoyens d'une part, et entre les citoyens et les gouvernants d'autre part. Dans *Justice et démocratie*, J. Rawls (1993, p. 52) parle des structures de base qu'il définit comme « le système social global qui détermine la justice du contexte social ». Ces institutions ou structures de base ont pour objectif de structurer, de fonder et d'orienter les citoyens ; elles constituent des cadres paradigmatiques qui conditionnent le social, le culturel, les mœurs : « plus généralement, la structure de base influence la façon dont le système social produit et reproduit au cours du temps une certaine forme de culture partagée par les gens et certaines conceptions de ce qui est bon pour eux » (J. Rawls, 1993, p. 50).



L'enjeu à avoir un cadre politique favorable est que cela rend la pratique politique beaucoup plus morale. Dans ce sens, justement, la politique n'est plus perçue comme un jeu subversif visant à atteindre des objectifs parfois douteux et dommageables à la vie humaine. Car, le dénominateur commun de la pratique politique et de l'éthique, c'est l'homme. Il s'agit donc d'ériger l'homme en valeur et en principe : en valeur du moment où il est question d'abolir toute différence de nature entre les citoyens et de créer une égalité de principe entre eux, que ce soit devant la loi ou les institutions ; l'homme doit être perçu comme principe car, désormais, il ne doit y avoir de loi qui s'applique aux citoyens et qui n'ait été le fruit d'une élaboration consensuelle. L'enjeu n'est pas d'inscrire les citoyens dans une logique d'uniformisation, mais de créer des cadres paradigmatiques de validité du juste.

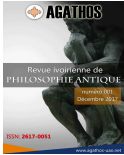
Conclusion

Nous pouvons retenir que la pratique politique en Afrique, régie par le pouvoir et la domination, requiert des conditions appropriées d'un ancrage éthique. L'analyse de la pensée d'Aristote nous a permis, en effet, de voir que, par nature, la pratique politique n'exclut pas l'éthique, mais s'appuie plutôt sur elle pour effectivement parvenir à sa fin. Dès lors, nous soutenons que la conciliation entre l'éthique et la pratique politique dans le contexte africain exige des conditions telles que la prise en compte de la qualité morale des détenteurs de l'autorité politique et la mise en place des comités d'éthique où sont débattues des questions liées aux actions politiques, où s'analyse le « discours politique » qui, même sans disposer de la preuve scientifique, doit pouvoir convaincre sans recourir au mensonge sophistique. Et comme le précise P. Ricœur à la suite d'Aristote, le discours doit appartenir à la logique du probable, de la croyance, qui se situe précisément entre les certitudes du savoir et les ruses de la persuasion. Ces conditions, quoique non exhaustives, demeurent l'essentiel pour un ancrage éthique de la pratique politique en Afrique, analogue à l'analyse de la pensée politique aristotélicienne.



Références bibliographiques

- APEL Karl-Otto, 1994, *L'éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, Paris, Cerf.
- ARISTOTE, 2004, *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion.
- ARISTOTE, 1995, *La politique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin.
- ARISTOTE, 2012, *La physique*, trad. A. Stevens, Paris, Vrin.
- ARISTOTE, 2008, *La métaphysique*, trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Gallimard.
- BENTHAM Jeremy, 2011, *Introduction aux principes de la morale et de la législation*, trad. C. Bentham, Paris, Vrin.
- GAZIBO Amoudou, 2010, *Introduction à la pensée africaine*, deuxième édition revue et augmentée, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- HABERMAS Jürgen, 1997, *Droit et démocratie : entre faits et normes*, trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard.
- HABERMAS Jürgen, 1992, *De l'éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, Paris, Cerf.
- HONNETH Axel, 2000, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. Pierre Rusch, Paris, Cerf.
- KANT Emmanuel, 1963, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Hatier, Paris, Hatier.
- KANT Emmanuel, 1986, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F.
- KOUVON Komi, 2019, *La responsabilité éthique dans les sociétés post-communicationnelles*, Paris, L'Harmattan.
- MACHIAVEL Nicolas, 1997, *Le Prince*, trad. Gérald Allard, Paris, Éditions Le Griffon d'Argile Inc., Coll. Philosophie.
- MANDEVILLE Bernard, 2011, *La fable des abeilles ou les vices privés font les vertus publiques*, trad. Jean Bertrand, Paris, éditions Institut Coppet.



Agathos, n°003, décembre 2019, <http://www.agathos-uao.net>

MICHEL Adam, 2002, « Guerres africaines. De la compétition ethnique à l'anomie sociale », *Études rurales. Terre, territoire, appartenances*, Vol. 3 et 4, n°163-164, p. 167-186.

NIETZSCHE Friedrich, 1987, *Par-delà le bien et le mal*, trad. Patrick Wotling, Paris, Folio.

RICOEUR Paul, 1992, « D'un soupçon à l'autre », *L'argent*, Collection Autrement.

PEROUSE DE MONTCLOS Marc-Antoine, 2010, « Polémiques et Politiques autour de la mortalité violente », *Politique étrangère*, Vol 3, Automne, Institut français des relations internationales, p. 661-671.

RAWLS John, 1993, *Justice et démocratie*, trad. Catherine Audard et all, Paris, Seuil.

RICŒUR Paul, 1985, « Éthique et politique », *Esprit*, n° 101, p. 1-11.

RICŒUR Paul, 2004, *Parcours pour la reconnaissance*, Paris, Éditions Stock.

SEN Kumar Amartya, 2006, *La démocratie des autres*, trad. Monique Bégot, Paris, Payot & Rivages.

SINDJOUN Luc, 2002, *Sociologie des relations internationales africaines*, Paris, Karthala.

SCHMITT Carl, 2009, *La notion de la politique : Théorie du partisan*, trad. Marie-Louise Steinhauser, Paris, Flammarion.

STAMM Anne, 1998, *L'Afrique de la colonisation à l'indépendance*, Paris, P.U.F.

TAYLOR Charles, 1994, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier.

WEBER Max, 1973, *Le savant et le politique*, Paris, Plon.

ZAKI Laïdi, 1986, *Les contraintes d'une rivalité : les superpuissances et l'Afrique (1960-1985)*, Paris, La Découverte.