

**Aminata Diaw**

**Département de philosophie**

**Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal)**

**INDIVIDUALISME MORAL, LIBERALISME ET STATE NATION BUILDING :**

**LES SILENCES DE LA PENSEE POLITIQUE AFRICAINE**

Les différents conflits et crises sur le continent aujourd'hui combinés à une paupérisation croissante des populations, la contestation du lien politique par des communautés articulées autour de référents identitaires comme l'ethnie, la race, le genre ou la religion, sont autant d'indicateurs qui légitiment la nécessité de revisiter les processus d'effectuation de l'Etat en Afrique mais aussi de ce qui lui a toujours servi de référent de validation, à savoir le développement. Par delà cet impératif, il y a lieu surtout de prendre en charge ce qui est imposée comme solution sur le plan politique et économique, autrement dit le libéralisme dans sa double dimension économique et politique. Il importe d'emblée de préciser que cette réflexion ne s'inscrit pas dans ce que Fukuyama présente comme un quasi-dogme résultant de la chute du communisme, et qui consiste à penser qu'il n'y aurait plus place désormais pour une idéologie qui viendrait contredire la démocratie libérale. C'est justement cette démocratie libérale qu'il convient d'interroger, dans sa capacité à gérer le pluralisme sans que cela ne se traduise par une contestation ou déliquescence du lien social, dans son aptitude à faire de ce dernier un facteur d'inclusion et non producteur d'exclusion. Si nous posons d'emblée la démocratie certes comme une aspiration légitime des populations africaines à la liberté mais de plus en plus aujourd'hui comme une procédure d'ouverture au marché mondial des biens, des idées, des valeurs et symboles, avec ce que cela comporte de déréglementation économique et de vide juridique, de revendication identitaire exacerbé, comment dès lors penser l'être-sujet et l'être-citoyen, dans l'entre-deux de l'individualité et de la communauté et ce, dans le cadre de l'espace public ? Comment les institutions publiques peuvent-elles prendre en charge ou ignorer la différence? Comment parvenir à la constitution morale et juridique d'un ordre étatique sur la

base d'une société multiculturelle? Notre questionnement va d'abord, sur la base des débats en cours dans la philosophie contemporaine, chercher à montrer que la démocratie libérale, loin d'être une solution en soi, devient, face à la complexité du réel et à l'historicité des sociétés, une source de problèmes qu'il convient de prendre en charge. Nous tâcherons par la suite de voir comment penser le pluralisme aujourd'hui en Afrique en interrogeant le lien social à l'aune de l'individualité et de la communauté. Comment ne plus garder le silence sur le caractère potentiellement problématique de l'individualisme moral?

## **I – L'individualisme moral comme référentiel problématique de la démocratie : sur quelques interrogations de la philosophie politique contemporaine**

L'examen des débats en cours dans la philosophie politique contemporaine, anglo-saxonne notamment, révèle ce souci accordé à la réflexion sur les menaces qui pèsent sur le lien social et qui, pour certains, ont pour nom atomisation sociale ou individualisme, et pour d'autres le communautarisme, ce dernier constituant un changement de paradigme en ce sens qu'on passe du référentiel du partage de l'identité à l'affirmation de la différence. Cette double menace interpelle la démocratie, ou pour être plus précis l'avenir même de l'idée démocratique. Si la démocratie et corrélativement l'État de droit, en tant que vecteur du libéralisme et de l'égalitarisme, trouvent ancrage dans la soumission au Droit et dans le même mouvement dans l'érection de l'individu en sujet de droit, ce dernier, en tant qu'il est porteur de droits subjectifs, demeure la source indépassable de toute normativité. Ainsi, État de droit et droits subjectifs constituent le socle sur lequel repose le libéralisme. Il s'agit dans la sphère publique de faire dériver l'identité politique de principes qui procèdent par une abstraction ou neutralisation des différences. C'est une idée que nous trouvons chez Rousseau mais aussi chez Habermas qui reprend à Kant le concept de patriotisme constitutionnel. En effet, il s'agit selon Kant de construire l'identité politique, non autour de la tradition et de la mémoire, mais bien autour de ces principes que sont :

- le principe de la liberté des membres d'une société
- le principe de la soumission de tous (comme sujets) à une législation commune et unique

- la loi de l'égalité de tous les sujets comme citoyens.

Tel est l'humanisme hérité de la modernité des Lumières et qui se verra questionné par le romantisme allemand à travers la mise en valeur des différences pour la définition de l'identité politique.

La question qu'on voit surgir aujourd'hui dans le débat qui traverse la philosophie contemporaine par rapport à la société multiculturelle et à l'Etat post-national est de savoir jusqu'à quel point la diversité doit être représentée et prise en charge par les institutions publiques ? L'idée démocratique en tant que telle doit-elle faire place à l'intégration de la représentation des différents groupes ? La solution proposée par les communautariens à travers la valorisation politique de la différence, en tant qu'élément essentiel de la problématique de la justice sociale, est-elle pertinente et viable ?

Il ne s'agit pas de reprendre ou de restituer de façon détaillée ce débat mais dans d'en extraire des éléments qui peuvent nous permettre de poursuivre notre réflexion. Dans ce débat théorique sur le pluralisme qui met en perspective de manière critique l'individualisme moral en cherchant à savoir si la communauté ne doit pas avoir accès à la juridicité, on peut à la suite de Janie Pélabay faire part des trois visions ontologiques qui sous-tendent ce débat :

- une ontologie atomisante de la part des libéraux qui fait de l'individu un sujet défini par sa rationalité et non par son attachement identitaire ( cf. les thèses développées par A. Renaut par exemple) ; cette idée qu'on trouvait déjà chez Kant et qui est reprise par Rawls met en exergue le fait que le moi préexiste à ses rôles et relations socialement définis<sup>1</sup> ;
- Une ontologie communautarienne qui soumet l'individu à la tradition (cf. les thèses de Charles Taylor). Le primat ontologique de la communauté sur l'individu indique qu'elle doit, selon les communautariens, être érigée en sujet de droit., ce qui peut induire une renaturalisation du social et du politique. Pour eux, l'indifférence des libéraux à l'endroit des groupes culturels se justifierait par le fait que leur rendre justice ne nécessite pas de se départir de l'individualisme assurés en cela que, d'un point de vue juridique, il n'existe pas de bien collectifs mais seulement de bien individuel. Les communautariens réfutent le caractère illusoire de l'ontologie atomisante en montrant que l'individu est défini consubstantiellement par les valeurs de son groupe

---

<sup>1</sup> voir Rawls, Théorie de la justice, et W. Kymlicka, Les théories de la justice, p. 226

- Une troisième optique cherche à réconcilier l'individu et la communauté comme le fait Kymlicka, en montrant qu'il importe de protéger la communauté car elle est le « contexte indispensable de la formation de l'identité anthropologique morale »<sup>2</sup>, contexte qui permet à l'individu d'exercer sa liberté.

La position de Kymlicka tente de trouver une justification individualiste en montrant que les droits collectifs n'ont pas besoin de poser au préalable l'existence d'entités sociales et culturelles car le sujet du droit collectif peut bien être l'individu ce qui reviendrait du même coup à admettre une différenciation entre le sujet du droit collectif et l'objet du droit collectif. Pour lui en effet, on peut entendre les droits collectifs comme des réclamations institutionnelles faites par des individus.

Sans doute, est-ce ce qui incline des penseurs comme Rawls qui ne veulent pas instruire le débat ontologique de verser dans le procéduralisme pour définir la justice. En tout état de cause, il apparaît, à travers les termes même de ce débat que l'individualisme moral, en tant que référentiel, s'avère problématique si nous nous reportons à sa propre définition : « l'individualisme moral est une doctrine compréhensive selon laquelle les individus, conçus comme réellement autonomes, sont la source ultime de revendications morales valides et l'autonomie individuelle apparaît comme la vertu libérale par excellence »<sup>3</sup>.

Une telle définition qui fait de l'individualisme moral un élément constitutif du libéralisme présuppose un Etat-nation ethniquement homogène qui permet la réalisation des idéaux libéraux de justice sociale distributive et garantit une liberté authentique de choix. Il est vrai que, dans un tel contexte, les droits des individus deviennent le référentiel incontournable. Ce qui pose problème c'est que cette présupposition évacue sans le discuter l'existence et la protection des cultures sociétales, les droits collectifs des peuples qui peuvent dériver de la multination. Il y a en œuvre dans la position de cette pensée libérale une forme de nationalisme qui s'autorise de l'archétype ainsi érigé de l'Etat-nation avec son pendant institutionnel ; dès lors, il ne peut donc être question d'une politique de reconnaissance, laquelle saperait l'hégémonie qui sous-tend l'Etat-nation ainsi entendu et entrerait de ce fait en tension avec la nation building.

---

<sup>2</sup> Janie Pélabay, Pluralisme culturel et droits collectifs, p. 6

<sup>3</sup> Michel Seymour, L'individualisme moral contre les droits collectifs des peuples, p. 6

Le détour par le débat en cours dans la philosophie contemporaine permet de voir que la démocratie libérale, loin de constituer un prêt à consommer à travers des conditionnalités à imposer et accepter, un habillage institutionnel à adopter, repose la problématique de l'être- sujet et de l'être-citoyen dans un espace public informé par une trajectoire historique et une dynamique impulsée par des forces sociales en présence. La question de la référence à l'individualisme ou à la communauté surgit dans des communautés qui font face à l'interpellation de différentes cultures sociétales (cf. le cas du Québec au Canada, ou encore des communautés issues de l'immigration) qui demandent à être protégées, ce qui remet en question la neutralité des institutions publiques. Leur être-sujet et leur être citoyen s'inscrivent dans la reconnaissance ou non de la différence et dans la prise en charge ou non de celle-ci par la représentation. S'il en est ainsi, la démocratie libérale peut-elle aujourd'hui en Afrique, instruire le processus de la state-nation building dans le sens d'une définition de l'identité politique partagée par tous? Pouvons-nous retracer une trajectoire de la demande démocratique qui puisse nous dire comment la séquence inaugurée par le libéralisme politique convoque le binôme individu/communauté ?

## **II – Individu ou communauté en Afrique : le lien social en question**

La problématique de la démocratie sur notre continent a toujours été polluée par la question de l'exceptionnalité africaine. On a vu surgir un discours qui s'est nourri d'une tension entre d'une part, le refus d'une implantation de la démocratie en Afrique et d'autre part et concomitamment l'accréditation de la thèse d'une démocratie africaine. Le premier élément de la tension, en s'autorisant de la thèse de l'irréductibilité des cultures a posé la démocratie comme une des formes de la culture occidentale qui compromettrait l'essence de la culture africaine et dont il fallait se libérer pour préserver l'authenticité de cette dernière. Le deuxième élément de la tension affirme l'existence d'une démocratie africaine, occultée par le fait colonial et qu'il s'agirait simplement d'exhumer. Cette thèse a fait de l'arbre à palabre le symbole d'une tradition non autoritaire car structurant un espace de la parole négociée. On ne peut pas ne pas voir en ceci, en dépit de la mise en exergue du relativisme culturel, une reconnaissance implicite de la démocratie comme une valeur essentielle et universelle. Cette tension a permis de valider une « forme de

démocratie »<sup>4</sup> sans obligation de respect des droits humains, en posant du même coup l'impossibilité du droit ou devoir transculturel de juger à l'aune de la simple identité humaine.

Se dessine ainsi, l'aporie à laquelle conduit l'identité culturelle par rapport à la question de la démocratie. L'exceptionnalité africaine s'avère être ainsi la recreation d' «une communauté imaginée »<sup>5</sup> à partir de l'affirmation «d'une originalité posée comme absolue » pour reprendre l'expression de F. Fanon<sup>6</sup> : la déconstruction du discours colonialiste a érigé en norme le relativisme culturel. Cette réhabilitation de la culture et de l'identité culturelle à partir de la réalité coloniale est celle qu'on peut voir à l'œuvre dans la perspective dégagée par l'ethnophilosophie, et qui fait qu'une des critiques fondamentales de Paulin Hountondji à l'égard de celle-ci porte effectivement sur la validation d'une pensée implicite et collective, sur la place du sujet qui est la condition principielle et exclusive du logos car se confondant avec lui. Ce qui est critiqué c'est la mystique ou fiction de l'unité qui rend impossible la prise en charge du pluralisme et qui fait que sur le plan politique le droit n'est pensé qu'en terme de libération du joug colonial et donc rattaché au peuple et non aux individus.

Comment penser la démocratie, la citoyenneté et l'espace institutionnalisé du vivre ensemble comme lieu public où la rencontre avec l'autre est possible, où l'argumentation s'érige en modalité même de l'être dans le cadre de cette surcharge culturelle qui admet comme référent exclusif la communauté et qui fait dire à Amadou Hampaté Ba qu' « en Afrique traditionnelle, l'individu est inséparable de sa lignée qui continue à vivre à travers lui et dont il n'est que le prolongement » ? Comment donner sens à l'égalité et au principe de l'autonomie ? Ce sont ces considérations qui nous ont amené à parler d'impossible postulat démocratique qui a par ailleurs trouvé un surcroît de validation dans le caractère multi-ethnique de l'Etat africain transformé en source potentielle d'implosion. Cependant à la neutralité attendue de l'Etat africain s'est substituée son identification à un groupe ethnique.

Comme on peut le voir, la science sociale et politique africaine a fait de l'ethnicité un thème de choix<sup>7</sup>. En interaction avec la question de l'Etat, de la citoyenneté, du lien social, de l'identité ou encore de la

---

<sup>4</sup> c'est celle qu'on a prétendu mettre en oeuvre à l'intérieur des partis uniques, qui deviennent en théorie un lieu de représentation de la diversité des communautés ethniques mais en fait l'espace de mise en oeuvre de l'hégémonie ethnique et de l'exclusion.

<sup>5</sup> Nous empruntons l'expression à B. Anderson

<sup>6</sup> Fanon, Les damnés de la terre, Paris, Maspéro, 1970, p. 10

<sup>7</sup> O. Nnoli, Ethnic conflicts in Africa, CODESRIA

contestation du pouvoir colonial comme post-colonial, l'ethnicité se révèle être la grille de lecture par excellence du Politique et de la modalité du vivre ensemble en Afrique, voire un élément de détermination de la politique en terre africaine. Elle est effectivement au cœur du processus du state-nation building entrepris par l'Etat africain postcolonial. L'identité de ce dernier, les procédures institutionnelles et politiques qu'il a eu à mettre en œuvre pour réaliser l'objectif du développement ont été justifiés par l'impérieuse nécessité de construire une identité politique qui puisse se soustraire de l'ancrage ethnique susceptible de faire éclater des entités politiques, produits artificiels de la colonisation. Paradoxalement, la pratique politique a plutôt fait état d'une instrumentalisation de l'ethnicité productrice d'inégalité dès lors que cette dernière se fait détermination pour l'accès aux ressources et aux privilèges, mais aussi et surtout pour le contrôle et la conservation du pouvoir. On peut entrevoir dans tout ce processus une entreprise de désindividualisation de la citoyenneté et la nécessaire médiation de la communauté ou ethnie dans la relation à avoir avec l'Etat. Cette hypothèse sur le lien social, en tant qu'elle dessine les contours de l'exclusion et de l'inégalité en identifiant les bénéficiaires ou destinataires de la redistribution, a aussi défini un régime de contrainte non conciliable avec la démocratie. De nombreux auteurs ont démontré que, de ce point de vue, la trajectoire du Politique en Afrique ne permet pas de faire des indépendances africaines un moment de rupture qui consacre l'Etat africain comme pôle de définition de l'identité citoyenne<sup>8</sup>.

Subséquentement alors, il importe de se demander si ce moment de rupture est initié par la démocratie ; dans quelle mesure la démocratie a-t-elle pu nous faire passer de ce qui a plutôt été une nation-state building qui met l'accent sur la nation ethnique à la state-nation building productrice de nationalité civique ? Comment les procédures d'effectuation de la citoyenneté se donnent à lire dans le cadre de la démocratie et dans le contexte de la mondialisation ?

Même si la mondialisation s'impose comme productrice de repli identitaire et comme système de contrainte pour l'Etat africain, elle a permis aux africaines par exemple de renégocier le contrat entre l'Etat et la femme en n'en choisissant les sources de légitimation. En effet, quand la société et l'Etat choisissent d'imposer à la femme des politiques en s'appuyant sur la culture, la tradition ou la religion,

---

<sup>8</sup> Claude Ake, *Democratization of disempowerment in Africa*, Lagos, Malthouse Press Limited 1994

les femmes répliquent en invoquant la laïcité, la démocratie, les droits de la personne humaine. Cette posture a permis de réarticuler le privé et le public. On voit ainsi se dessiner une irruption du privé dans le public<sup>9</sup> et une relégation de la religion dans le privé si on s'en tient aux termes du débat sur la réforme du code de la famille au Sénégal. Pour révolutionnaire qu'ait été le code de la famille de 1972 en s'opposant à la répudiation, en reconnaissant le seul divorce prononcé devant le tribunal, en imposant le mariage civil et en rendant obligatoire le consentement des époux, il n'en portait pas moins les stigmates d'une société patriarcale en conférant à l'homme le statut de chef de famille et en lui attribuant la puissance paternelle et le choix de la résidence. La nécessité de la réforme de ce texte juridique s'impose aujourd'hui pour les femmes afin de pouvoir répondre aux principes d'équité et d'égalité en démocratie. En proposant de substituer l'autorité parentale à la puissance paternelle, les femmes veulent s'inscrire dans un temps du monde et de la modernité qui puisse traduire l'authenticité et l'autonomie de leur être, ce qui les soustrait de toute tutelle : il s'agit donc de les reconnaître comme épouse, mère mais surtout sujet de droit. Une telle revendication a placé les femmes aux avant-postes de la défense du principe de laïcité de l'Etat, garant de la stricte neutralité des institutions publiques<sup>10</sup>. Certains segments religieux à travers le CIRCOFS ont eu des velléités d'imposer la charia aux musulmans sénégalais par le biais d'un code du statut personnel et en laissant l'application du Code de 1972 aux sénégalais non musulmans. Cette double demande des femmes sénégalaises et des religieux traduit les tensions qui habitent l'espace public sénégalais et qui convoquent la neutralité ou non des institutions publiques par rapport au référentiel individu/communauté, et donc par rapport à la question de la reconnaissance ou non de la différence. La proposition des religieux remet en cause une identité sénégalaise qui, par delà les cultures de ses différentes communautés, se définit par une constitution républicaine, laquelle se fonde comme évoquée préalablement avec Kant sur le principe de la liberté des membres d'une société, la soumission de tous à une législation unique et commune et sur l'égalité de tous les sujets comme citoyens. On peut par ailleurs objecter aux religieux le fait de savoir si la qualité de musulman se définit par une imposition publique de la charia ou par la relation qu'on entretient avec Dieu, en toute autonomie, et dans un espace strictement

---

<sup>9</sup> Voir la loi sur les violences faites aux femmes par le parlement sénégalais en 1999

<sup>10</sup> cf. le débat qui a agité la société sénégalaise au moment de la rédaction de la constitution de 2000 quand on a voulu enlever de la constitution le Sénégal est un Etat laïc, ce qui a figuré de façon permanente dans les différentes constitutions que le Sénégal a connu depuis l'indépendance.



privé. La demande des femmes fait valoir leur statut de sujet de droit dès lors qu'entre le privé et le public émergent des interstices qui sont des espaces de négociation pour la citoyenneté et non des lieux d'expressions des Dogmes et autres Absolus. Ne sommes-nous pas en face de l'absence de ce que Habermas appelle une communauté éthique?

Ce qui refait surface avec cet exemple sénégalais c'est toujours cette idée déjà présente chez Hegel et reprise par Taylor et qui consiste à établir une connexion entre identité et reconnaissance, la faisant passer d'une acception monologique à une autre qui serait dialogique. Si nous passons de l'individu à la communauté ou à la culture sociétale, on peut effectivement se demander si la reconnaissance s'autoriserait simplement de l'égalité des cultures, de l'égalité dont sont porteuses ces cultures. Tout (dans le sens de toute valeur) est-il digne d'être reconnu ? C'est peut être en cela que réside la faiblesse de la thèse de Taylor : autant la reconnaissance du fait du caractère dialogique de l'identité de l'individu ne pose pas de problème, autant nous éprouvons quelques difficultés à la transposer au niveau du groupe, de la communauté, des pratiques culturelles qui sont le fait de ce groupe. C'est pour cette raison qu'un Luckas Sosoe se demande « s'il existe des formes de coexistence sociale et politique moralement supérieures à d'autres ? ». Indéniablement oui, si nous retrouvons au fondement de cette coexistence sociale l'exigence éthique de la discussion qui exclut les dogmes et les absolus pour n'avoir en ligne de mire que l'appréciation normative des cultures. La reconnaissance ne peut violer le principe d'égalité ; elle ne peut l'être qu'en tant qu'elle s'inscrit dans l'institutionnalisation des libertés et droits égaux. C'est ainsi aussi qu'elle peut secréter une société ouverte et non close sur elle-même :

Il ne s'agit pas de revenir à un Etat-théologien, c'est-à-dire celui « qui aspire explicitement à définir, pour les agents sociaux, la manière dont ils doivent se voir, s'interpréter et interpréter le monde »<sup>11</sup> . Il s'agit plutôt de comprendre que l'espace public est un espace ouvert de discussion, de confrontation d'idées et de représentations, un espace soumis non à une éthique du Dogme mais à une éthique de la discussion. Pour que cet espace devienne un espace institutionnalisé du vivre ensemble, un espace de la citoyenneté, un espace ouvert au public, il faut que soient pris en charge les deux principes que sont le consensus et le

---

<sup>11</sup> A. Mbembe, *Afriques indociles*, Kathala, 1988, p.128

compromis : consensus sur la volonté de vivre ensemble, compromis pour des choix et des arbitrages qui mettent sans cesse à l'épreuve le consensus.