

JEAN-GODEFROY BIDIMA

## LE CORPS, LA COUR ET L'ESPACE PUBLIC

EST-IL POSSIBLE DE FONDER UN VÉRITABLE ESPACE PUBLIC DANS LES SOCIÉTÉS AFRICAINES CONTEMPORAINES DÈS LORS QUE LA PRATIQUE DU POUVOIR RESTE PRISONNIÈRE DE « L'ESPRIT DE COUR » ? COMMENT, DANS CE CONTEXTE DE CURIALISATION DES MŒURS POLITIQUES, S'ÉNONCENT ET SE CONSTRUISENT LES FIGURES DU CORPS, DE LA SUBJECTIVITÉ ET DE L'ALTÉRITÉ ? « L'ESPRIT DE COUR » S'ACCOMMODE-T-IL OU NON D'UNE VISÉE ÉTHIQUE SUSCEPTIBLE DE JETER LES FONDATIONS D'UNE AUTRE MORALE PUBLIQUE ? À TRAVERS CES QUESTIONS, S'ÉLABORE UNE RÉFLEXION SUR LA PROBLÉMATIQUE CONSTITUTION DE LA SUBJECTIVITÉ POLITIQUE EN AFRIQUE.

Il est frappant de constater que l'évocation de la dichotomie espace privé-espace public renvoie souvent dans l'esprit du lecteur aux comportements qui seraient propres à l'espace privé et à leur réfraction dans l'espace public. Il faut encore, pour que l'analyse de ce couple soit pertinente, dessiner les contours véritables de ce que l'on entend par espace privé et espace public en Afrique. Va-t-on plaquer sur les formations historiques africaines – où le privé et le public n'ont pas de ligne de démarcation véritable – une notion d'espace public issue de la notion de publicité (Kant) des discussions bourgeoises du siècle des Lumières ? Pourquoi, d'ailleurs, poser le problème en termes dualistes (espace privé *versus* espace public<sup>1</sup>) ? En suivant ce dualisme, ne donne-t-on pas l'occasion à nos habitudes intellectuelles et à nos tics d'écriture de verser dans des comparatismes paresseux ? Ou alors, retournons les termes « espace privé » et « espace public » pour les prendre au mot : « espace privé... de quoi ? » (comment dire le manque ?), « espace (ouvert à quel) public ? ».

À partir des notions d'*ouverture à l'autre* et de *manque*, nous interrogerons la philosophie politique africaine en discutant deux figures majeures du pouvoir : le corps et la cour. Comment notre corporéité s'ouvre-t-elle au

langage dans un espace (public/privé) caractérisé par les figures du manque que sont la dissimulation, la peur et la vulnérabilité? Comment examiner le politique par la « cour », cette notion particulière qui implique le rapport à l'autre dans le manque et la vulnérabilité? Comment relire l'espace (privé/public) à partir des figures de la subjectivité et de l'altérité qu'implique l'esprit de cour<sup>2</sup>?

Pour débrouiller ces questions, nous discuterons d'abord les registres et formations discursives qui sont l'englobant (K. Jaspers) des discours de philosophie politique africaine. Ensuite, nous analyserons le destin de la personnalité dans un espace (privé/public) caractérisé par le cérémoniel curial. Notre entrée en la matière prouvera par ses nécessaires manquements que tout énoncé sur le social est toujours démenti par l'imprévisibilité et notre méconnaissance du mouvement propre à l'histoire, mouvement qui ne coïncide pas toujours avec nos braves constructions et nos concepts hardis.

---

#### LA PHILOSOPHIE POLITIQUE EN AFRIQUE : CUI BONO ?

##### *Exiger aux « exigences... »*

La philosophie politique<sup>3</sup>, dans la diversité de ses expressions, reprend de l'importance dans une période du XX<sup>e</sup> siècle caractérisée par une succession de « fins » (fin de siècle, fin de la modernité, fin de l'histoire<sup>4</sup>, etc.). La première tentative d'un observateur serait alors de s'interroger sur cette

---

1. Habermas nous assure que cette distinction valable à la naissance de l'État bourgeois est devenue factice, puisqu'il y a eu étatisation de la sphère privée (qualifiée de société civile). Voir *L'Espace public*, Paris, Payot, 1986, p. 150.

2. Que justifie sur le plan théorique et historique la convocation de cette notion de cour en Afrique? Par elle, nous avons d'abord un indicateur sur un type particulier de socialisation : la « publicisation des actions », dans un champ d'expériences où l'intentionnalité et l'imprévisibilité alternent. Voir L. Quéré, « Agir dans l'espace public », *Les Formes de l'action*, Paris, EHESS, 1990, p. 101. Par la cour, nous évaluons la notion d'intentionnalité qui est aussi un pan de la théorie de l'action. Ensuite, la cour nous permet, comme E. Le Roy Ladurie l'a bien montré dans son étude sur la cour de Louis XIV, d'entrevoir tout ce qu'elle a en commun avec les sociétés de castes fondées sur des distinctions de sang et de rang. Voir E. Le Roy Ladurie, « Auprès du roi, la Cour », *Annales ESC*, 36, 1981, pp. 21-42. Lire à ce sujet Tal Tamari, *Les Castes de l'Afrique occidentale*, Paris, Société d'ethnologie, 1997.

3. Vocabulaire qui réunit sous une même appellation des démarches hétérogènes se situant à la lisière de la sociologie, de la linguistique, de l'histoire, de l'anthropologie, de la théologie et de l'économie.

4. Voir G. Vattimo, *La Fin de la modernité*, Paris, Le Seuil, 1987, et F. Fukuyama, *La Fin de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1992.

permanence de la philosophie politique au milieu de ces fins. La seconde serait de courir le risque de se tromper en supposant que cette insistance sur la philosophie politique trahit la contradiction existant entre la postulation d'un retour de l'éthique par le biais de la question démocratique et l'inféodation du « personnel philosophique » aux puissances de gloire et d'argent. Les discours virulents et souvent moralisateurs sur le bien public, l'État de droit, les « droits de l'homme » et la justice deviennent une vaste dénégation qui dit tout sur les articulations du politique sauf l'essentiel, à savoir qu'à la gestion des ressources humaines par les entreprises, l'exploitation des ressources naturelles par les industries et banques et l'aliénation des hommes par les administrations répond de plus en plus, chez les philosophes, la transformation de la réflexion en simple gestion de la pensée.

Dans cette administration des concepts, la réflexion, activité douloureuse d'ouverture de la pensée à elle-même et à ce qui n'est pas elle, ne s'astreint plus à l'hésitation, au doute, au sondage de ses présupposés. Mais, en matière de philosophie politique en Afrique, la réflexion *dicte, indique et revendique* le Bon, le Juste, le Vrai et le Bien. Tout se passe comme si cette exigence du philosophe politique, bien que se déclinant dans l'histoire, avait un fondement transcendantal. Posons donc la question de la « référence » – comme dirait Pierre Legendre – aux discours philosophiques politiques africains (vous parlez au « Nom de quoi » ?), et l'on verra défiler une série d'abstractions qui font toujours l'économie de leur généalogie et de leur processualité. Pourquoi, par exemple, le panafricanisme ? Au nom de l'unité africaine ? (*C'est quoi et au nom de quoi* « l'unité » ?) Au nom de la paix, pour la promotion de « l'Africain », pour « l'Homme », pour le « bien public », pour la « liberté » ? Ce qui est souvent oublié, c'est une analyse de la processualité inhérente à chaque notion. Processualité qui indique que les notions politiques et les énoncés de philosophie ne sont ni absolus ni anhistoriques.

Nietzsche nous a enseigné que tout rapport au « dire-vrai » obéit à une stratégie et à une tactique bien historiques ; dès lors, comment s'articulent les stratégies et les tactiques historiques, politiques et épistémologiques quand un philosophe politique africain disserte sur le Bon, le Bien, le Vrai et le Juste ? Exiger des lettres de créance aux « exigences » des philosophes politiques africains, tel serait peut-être le préalable à toute écriture d'une proposition de philosophie politique sur l'Afrique, écriture dont le sens ne se comprend qu'à partir d'un champ aux multiples sillons.

*Des chants scandés dans le champ*

Les discours de la philosophie politique en Afrique ont deux sources majeures : la réalité historique caractérisée par sa mobilité et ses aléas, et le champ de la philosophie politique occidentale qui inspire et structure le rythme et la texture de leurs énoncés. Il serait injuste de négliger deux sources mineures que sont les anciennes organisations politiques africaines précoloniales et les religions chrétiennes, islamiques, et traditionnelles. La partition de la philosophie africaine<sup>5</sup> se joue donc sur plusieurs claviers avec, bien sûr, un mode majeur et un mode mineur. À l'intérieur de ce champ, les chants de la philosophie africaine ne peuvent être que pluriels et contradictoires. La gestation propre de la réalité historique africaine – avec son surgissement et sa brutalité inattendus – peut parfois démentir les théories des philosophies politiques occidentales qui inspirent souvent nos élaborations des problèmes politiques, tandis que le mode religieux de poser le problème politique entre souvent en conflit avec le style juridique et laïc de poser le même problème.

L'accent mis sur ce pluralisme suggère qu'il faudrait poser les problèmes de philosophie politique en Afrique en tenant compte de la mise en rapport des registres et des formations discursives à partir desquels un discours sur la philosophie politique africaine est possible. S'agissant des registres des discours de la philosophie politique, on peut d'abord repérer les thèmes relatifs à la *nature du pouvoir*, avec ses thèmes connexes que nous pouvons regrouper par couples : puissance et pouvoir (Spinoza), obéissance et pouvoir (La Boétie), multiplicité des pouvoirs (Foucault), violence et pouvoirs (Arendt). Ensuite, les sujets relatifs à l'*institution du pouvoir politique*<sup>6</sup>. Dans ce cadre, il s'agit d'évaluer la notion de légitimité à travers les procédés de légitimation (Weber), les arts de gouverner (Machiavel), l'efficacité du pouvoir (Montesquieu), les machines et appareils du pouvoir (Marx). Enfin, il est souvent question de l'*exercice du pouvoir*<sup>7</sup> à travers l'enquête sur les

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

6. Lire à ce sujet K. N'Krumah, *Consciencism*, Zed books Ltd, 1964 ; S. Gbadesin, *African Philosophy*, Francfort, Peter Lang, 1992 ; R. L. Okonkwo, « Cultural nationalism in the colonial period », in O. U. Kalu (ed.), *Readings in African Humanities*, Fourth D. C. Ltd, 1978.

7. Voir entre autres F. Eboussi Boulaga, *Les Conférences nationales en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1992 ; A. Aly Dieng, *Hegel, Marx et les problèmes de l'Afrique noire*, Dakar, Sankoré, 1978 ; Fidelis Okafor (ed.), *Curbing Ethnic and Religions Conflicts in Nigeria*, Enugu, F. D. Publishers, 1997 ; Tsenay, *The Hermeneutics of African Philosophy*, New York, Routledge, 1994.

formes de gouvernement (Platon, Aristote), les compétences politiques (Fénelon), et l'éthique (Kant). Jusque-là, l'horizon dessiné ci-dessus par la philosophie politique, et qui constitue le socle dit « classique », a nourri l'essentiel des réflexions philosophiques africaines (francophones). Plusieurs problèmes se posent dès lors : la réduction de la philosophie politique africaine en réflexion sur l'État ; la réduction de la réflexion politique au seul problème du *pouvoir* en négligeant celui de *l'autorité*<sup>8</sup> ; la réduction de la réflexion de la philosophie politique aux discours prophétiques et descriptifs ; l'adoption du paradigme du *calcul rationnel* et du *droit positif*<sup>9</sup> comme préalables à toute compréhension du politique.

Les pays de langue anglaise offrent aussi un vaste registre où puisent les philosophes et juristes africains et africanistes. Quelques tendances émergent : l'utilitarisme – dont la version la plus raffinée se retrouve chez Sidgwick, après Stuart Mill, et pose la question de la maximisation du bien-être des individus<sup>10</sup>. Ramifié<sup>11</sup>, critiqué et complété<sup>12</sup>, l'utilitarisme sera secondé par les diverses versions du contractualisme. Celui-ci renvoie d'une part à la notion de bien commun et, d'autre part, à une conception de la justice comme équité. Bien entendu, la « théorie de la justice » de Rawls<sup>13</sup> demeure une pièce maîtresse dans ce dispositif encadrant les théories néolibérales qui connaissent aujourd'hui un certain succès en Afrique. Celles-ci agissent surtout dans la sphère du droit et de l'économie, où l'on considère qu'il faut un État minimal et une augmentation des droits individuels<sup>14</sup>. Dans ce monde anglosaxon s'est développé, en réaction au néolibéralisme, un « marxisme de type analytique » qui transforme la théorie de l'aliénation de Marx en termes de « jeux de retrait<sup>15</sup> ». Ce décor constitue le registre – très simplifié ! – à partir duquel les énoncés de philosophie politique africaine prennent leur essor épistémologique. Mais on ne peut oublier la vogue du foucauldisme, dont le thème du « politique par le bas » constitue le principal emblème. Ce foucauldisme s'inscrit lui-même dans le climat général de ces mouvements ambigus de critique d'une certaine organisation de la rationalité que l'on a résumés sous le terme générique de postmodernité<sup>16</sup>. Celle-ci est secondée sur le plan de la philosophie politique par la prééminence de la dialectique entre le local et le global. La liaison entre la globalisation et la postmodernité serait ici à explorer<sup>17</sup>.

Quant aux formations discursives<sup>18</sup> qui composent la texture du discours de la philosophie politique en Afrique, nous pouvons citer l'État. Les condi-

tions de son apparition, les divers conflits avec les formations sociales antérieures, les conflits de représentation et de légitimation, ses copulations avec le mensonge et la violence, son amélioration dans le cadre de la « bonne gouvernance » font de l'État en Afrique l'un des vecteurs fondamentaux du discours réflexif sur la politique. Ensuite, et comme produit de l'État, pointons l'administration. Le mystère de celle-ci se trouve dans sa curieuse contradiction à se vouloir *ministère* (au service de... la population, ou du bien commun) et véhicule du principe autoritaire qui renvoie toujours la légitimité des actes et décisions au nom de la « référence », qui est comme l'en-deçà des décisions et énoncés. À côté de l'État et de l'administration se trouvent deux hauts lieux du lien politique : les sphères de la production économique et de la reproduction de l'imaginaire religieux<sup>19</sup>.

- 
8. Le problème de l'autorité est posé ici par le biais de l'afrocentrisme. Voir I. Onyewuenyi, *The African Origin of Gruk Philosophy: an Exercice in Afrocentrism*, Nsukka, University Press, 1993 ; O. Oruka, *Sage Philosophy*, Nairobi, ACTS Press, 1991. Lire dans ce sens J. Heising, *Entwicklung und Moderne Philosophie in Schwarzafrika*, Francfort, IKO, 1990.
9. Lire à ce sujet L. Handem, *Nature et fonctionnement du pouvoir chez les Balanta Brassa*, Lisbonne, Instituto Nacional de estudos e pesquisa, 1986.
10. Cette tendance est claire dans le livre du philosophe ghanéen Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity*, New York, Oxford University Press, 1997.
11. L'utilitarisme s'est fragmenté en *act utilitarians* (une action est bonne si elle a de meilleures conséquences possibles), *rule-utilitarians* (insistance sur la notion de règle) et *co-operative utilitarianism*. Lire Donald H. Reagan, *Utilitarianism and Cooperation*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
12. Voir à ce sujet la réfutation de la théorie du conséquentialisme in S. Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
13. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.
14. C'est ce que semble soutenir le philosophe camerounais G. B. Tangwa dans *Democracy and Meritocracy* Berlin, Verlag, 1996 (l'ouvrage se réclame de la théorie de Rawls, pp. 33-38).
15. Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
16. On peut bien replacer le livre d'Appiah dans cette optique. Voir K. A. Apphia, *In my Father's Hous*, New York, Oxford University Press, 1992.
17. A. J. Arnaud, *Entre modernité et mondialisation*, Paris, LGDJ, 1997. Voir aussi J.-G. Bidima, *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'École de Francfort à la « Docta spes africana »*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1993 ; « La philosophie en Afrique », *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. IV, *Le Discours philosophique*, Paris, PUF, 1998.
18. Nous inspirant de *L'Archéologie du savoir*, nous donnons à l'expression « formation discursive » le rôle d'interroger les conditions de formation des discours et surtout la constitution de la réflexion sur la formation de leurs propres énoncés. Lire M. Foucault, *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 1994, p. 708.
19. Lire ici la version africaine du néo-thonisme du Sud-africain Augustine Shutte, *Philosophy for Africa*, Milwaukee, Marquette University Press, 1993.

Le dernier palier est celui du droit. La réflexion politique africaine, quand elle peut fustiger le rôle de l'État et de l'administration, et lorsqu'elle évalue les imbrications de l'imaginaire religieux, le fait souvent *au nom du droit* supposé incarner la légalité et pas toujours la légitimité. La question est souvent celle de l'institution, du raccordage et de l'interprétation des règles de droit en fonction ou au profit des « droits de l'homme », du « bien public » et de la « démocratie ». Les registres et formations discursives définissent le terrain à partir duquel les discours africains sur la philosophie politique prennent leurs sources. Le processus d'énonciation des propositions réflexives, déontologiques ou téléologiques est, en philosophie politique africaine, ce croisement multiforme entre les registres et les formations discursives dont la ligne de démarcation n'est pas absolue. Tout discours, s'il a la modestie de se dire historique, se réfère à un lieu qui doit décliner ses manques, et c'est à l'intérieur de ceux-ci que nous approchons la philosophie politique en Afrique.

#### *Les manques : le corps et la cour*

Les discours sur la constitution d'un espace public, avec leurs exigences de communication intersubjective, de transparence partielle des énoncés, de discussion rationnelle sur la validité de nos prétentions au vrai, insistent le plus souvent sur les problèmes dits de fond. Ces derniers impliquent tout ce qui a trait, selon la perspective des philosophes européens antiques, à la forme de régime la plus viable d'une part, et aux divers arts de gouverner qui structurent les machines du pouvoir d'autre part. Ces problèmes d'éthique, de gouvernement et de légitimation taillaient alors des figures centrales : l'État pour les uns, le Prince pour les autres. Ces deux poteaux soutenaient la traverse de la constitution de la cité. Mais, aujourd'hui, l'exigence de démocratisation dissout ces pôles : « La démocratie s'institue [...] dans la dissolution des repères de la certitude. Elle inaugure une histoire dans laquelle les hommes font l'épreuve d'une indétermination dernière, quant au fondement du pouvoir, de la loi et du savoir, et au fondement de la relation de l'un avec l'autre, sur tous les registres de la vie sociale<sup>20</sup>. » Ce qui est nouveau, ici – et que nous voulons souligner s'agissant de l'Afrique –, c'est que l'invention démocratique (objet de l'actuelle philosophie politique africaine) se fait, comme le dit Claude Lefort, par la « désincorporation des individus ». Dans la monarchie, le pouvoir était incorporé dans la personne

du Prince (il le reste encore en Afrique !), médiateur entre les hommes et les dieux, entre les hommes et ces instances transcendantes et souveraines qu'étaient la Justice et la Raison.

En regardant ce modèle, la démocratie apparaît comme un « lieu du pouvoir vide » (Lefort), car il est interdit aux gouvernants de s'approprier, de s'incorporer au pouvoir. Ils exercent ce dernier sans l'incarner ; le pouvoir devient un « pôle symbolique ». Ce défi que lance la démocratie à la réflexion philosophique inaugure ainsi une analyse du corps. Si l'on ne peut plus incorporer un pouvoir qui se fragmente, on peut tout au moins revoir la place du corps en politique. Hobbes<sup>21</sup> avait bien décrit les formes et fonctions des gouvernements avec *la métaphore du corps*. Celui-ci est chez Michel Foucault le lieu d'inscription de la discipline des pouvoirs que sont l'hôpital, l'école et la prison. Et, bien avant M. Foucault, le corps comme métaphore pour penser le pouvoir politique se rencontre dans les textes des philosophes politiques de l'Espagne classique<sup>22</sup>. En insistant sur le « corps », nous devons écarter les relents absolutistes qui furent liés à l'introduction de cette métaphore en politique. En focalisant notre attention non pas sur le corps politique en tant que tel mais sur le « corps », nous voulons privilégier la dimension du visible dans l'articulation des propositions politiques.

Avant d'entreprendre l'interrogation sur ce qu'est une vie juste et bonne dans des institutions à peu près honnêtes, de sonder la légitimité des discours sur la politique et sur les formes de gouvernement, et de dire quoi que ce soit sur l'espace public, j'apparais en effet d'abord comme *corps*, comme *chair*, comme *regard* et comme *voix*. C'est sans doute du côté de Nietzsche – qui privilégie l'apparence contre les essences –, et surtout de la phénoménologie de Merleau-Ponty – qui donne aux conditions d'apparaître de la phénoménalité une dimension capitale –, que nous nous tournons pour redonner au visible sa place, au moment où les problèmes ardu de l'espace public se cantonnent aux querelles des statuts et des procédures. J'apparais d'abord dans l'espace politique comme un être regardant, ensuite parlant et

20. C. Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 29.

21. T. Hobbes, *Le Corps politique*, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, 1977.

22. Le politologue et médecin espagnol Jeronino Merola faisait paraître un ouvrage intitulé *République originale tirée du corps humain* (1595) dans lequel il affirmait que le « corps est la mesure de toute chose [...] et qu'il est à la base de l'organisation de la cité ».



goûtant, enfin entendant et touchant. L'engendrement de ma relation politique avec autrui ne peut donc se passer de ces moments et mouvements corporels. Au lieu de commencer l'interrogation philosophique et politique en Afrique par le Prince et ses ruses, les discours et les détours, les constitutions et leurs contrats, les fondements et leur insondabilité ou les finalités et leurs imprévisibilités, on pourrait peut-être partir des cinq sens du corps. Et, pour être plus pratique, nous explorerons la cour en Afrique.

Pourquoi interroger la cour ? D'abord parce qu'elle nous rappelle que l'énonciation du discours, la décision d'agir au sein d'un espace public sont inséparables de la notion d'espace. La cour est avant tout un espace physique – qui peut être une entreprise, un ministère, un évêché, une chefferie, une présidence de la République, un rectorat d'université, etc. – avec ses emblèmes, ses codes visibles et invisibles. Ensuite, la cour se veut un esprit caractérisé par certaines dispositions dans les relations intersubjectives qui, elles, sont le début de toute relation politique. L'esprit de cour introduit dans l'espace de cour un rapport géométrique et arithmétique : il dose les propositions et dessine des figures dans le dire et le faire. Enfin, le corps dans sa visibilité curiale indique que, quel que soit le régime politique, quelle que soit l'action politique, nous rencontrons le corps et ses métamorphoses. Comment évaluer le visible dans l'espace public africain aujourd'hui ? Quel est le statut de l'ostentation ? Comment le regard, l'écoute, le sentir et le toucher deviennent-ils des actes politiques en Afrique ? Qu'est-ce qui apparaît dans l'espace public au moment où le regard fonctionne sans l'écoute et le sentir ? Quels sont les rapports entre l'esprit de cour et la constitution d'un espace public ? Comment transpose-t-on la politesse traditionnelle des « bonnes manières » en esprit de cour ? Comment l'esprit de cour – qui a, au bout du tunnel, la réussite dans l'espace politique – s'accommode-t-il ou non d'une visée éthique ?

---

#### ESPRIT DE COUR ET ESPACE PUBLIC

Adorno écrivait que « le présupposé du tact, c'est la convention, compromise en soi, mais toujours présente<sup>23</sup> ». Son insistance sur cette présence du tact suggère que la cour modifie l'espace politique, fait habiter le sujet dans une zone politique où il devrait toujours avoir ses sens en éveil. Il est utile de rappeler que, dans l'histoire politique européenne, la notion de

cour a été théorisée et associée tantôt à celle de personne et personnage (*persona* = masque<sup>24</sup>), tantôt à celle de dissimulation<sup>25</sup>, ou encore à celle de miroir. Comment se constitue un masque (*persona*) et quels rapports se tissent entre le masque, la dissimulation et les miroirs de l'espace public africain<sup>26</sup>? Le personnage, masqué (nécessairement!), se constitue une identité empruntée : comment celle-ci se transforme et se dissimule-t-elle? Quel est le destin de la fonction spéculaire du miroir dans l'atmosphère de cour d'une entreprise, d'un ministère, d'une Assemblée nationale? Quels sont les enjeux de la parole d'autrui au sein de l'espace public traversé par l'esprit de cour? Comment les pouvoirs africains précoloniaux assumaient-ils l'esprit de cour à travers l'institution emblématique des personnages, la production de la simulation et les réfractions des divers miroirs sociaux?

Avant de répondre partiellement à ces questions, il faut signaler qu'au lieu de condamner de manière absolue l'esprit de cour, certains auteurs en font une propédeutique à l'esprit civique, comme l'a montré Norbert Elias. La cour et son esprit<sup>27</sup> ont transmis aux Salons – puissants ferments de la constitution de l'espace public bourgeois<sup>28</sup> – l'art de l'agréable causerie où la méchanceté et les heurts sont de plus en plus médiatisés. Cette formation à « l'urbanité » est à verser dans le dossier de l'esprit de cour. La curialisation de l'espace politique en Afrique a-t-elle produit cette « urbanité »? Si oui, comment se manifeste-t-elle? Sinon, quelles sont les entraves ayant empêché l'éclosion de l'urbanité? Les réponses à ces questions tourneront autour de l'évaluation de deux instances : les espaces/temps et l'intersubjectivité comme dimensions constitutives de l'espace public.

### *De l'espace instable au temps de l'occasion : l'espace/temps dans la curialisation*

Peut-on penser la politique par les passions et surtout par les sens? La passion toujours suspecte de leurrer a longtemps été utilisée pour analyser les mœurs et très rarement l'État. Dans le cadre de la curialisation qui sévit

23. W. T. Adorno, *Minima moralia*, Paris, Payot, 1980, p. 39.

24. B. Gracian, *L'Homme de cour*, Paris, éd. Lebovici, 1987.

25. B. Castiglione, *Le Courtisan*, Paris, éd. Lebovici, 1987.

26. Voir J.-G. Bidima, *La Palabre, une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, Le bien commun, 1997.

27. N. Elias, *La Société de cour*, Paris, Flammarion, 1985.

28. Lire J. Habermas, *L'Espace public*, Paris, Payot, 1986.

en Afrique, on peut réévaluer la notion d'espace en politique africaine. L'espace est une notion vaste, si vaste que, dans tout rapport curial, on doit nécessairement faire un va-et-vient entre l'espace géographique et l'espace mental. J'appréhende d'abord le premier espace par la vue, dès lors comment, dans l'espace curial, peut-on *voir sans être vu*, et comment cet artifice s'accompagne-t-il (pour le courtisan) du désir *d'être vu pour voir*? Le deuxième espace, beaucoup plus intellectuel, se caractérise par le sens du toucher. La grande question de ceux qui adoptent la logique de cour est de *toucher* les autres (au double sens d'émouvoir et de frapper) *sans être touché*<sup>29</sup>. La vue et le toucher permettent donc à chaque membre de l'espace de cour d'évaluer la distance. Agir dans l'espace public, c'est sonder l'espace (physique et psychologique) entre « je » et « autrui ». Réagir dans l'espace public, c'est borner ou dilater son espace de représentation. Mûrir dans l'espace public, c'est s'ouvrir à l'espace de l'imaginaire institué qui n'a de cesse que d'étouffer l'instituant. L'espace et sa maîtrise font donc partie non seulement de l'art militaire le plus élémentaire mais aussi de l'art de cour. Cette notion d'espace pourrait nous permettre d'interroger – en Afrique, dans le climat actuel de la recherche des fondements des États démocratiques – les rapports entre la vue, le toucher et l'espace. Que veut dire *être visible* dans l'espace public? Quels sont les critères qui sélectionnent les modalités du voir? À l'actif des griefs contre l'État, on cite souvent, avec l'anthropomorphisme qui accompagne ce genre d'accusation, son insensibilité et le manque de solidarité. Au passif des manquements des sociétés africaines, on évoque l'insensibilité galopante et résignée devant la maladie, la corruption et autres maux. Qu'est-ce que sentir aujourd'hui dans l'espace public? Quels sont les espaces qui structurent un nouveau sentir au sein de l'espace public<sup>30</sup>?

Le courtisan vit et agit par dépenses et provisions. Il se dépense en anticipant et fait des provisions en retenant (des informations par exemple). Soumis aux aléas du temps, il transforme sa soumission en maîtrise partielle du temps. C'est un guetteur d'occasions. Il agit à l'interstice d'un événement, réagit au moment d'un événement, et à la fugacité de celui-ci répond la fulgurance de son action. La cour fabrique un modèle d'homme qui tente l'impossibilité de saisir l'occasion (*kairos*). Dès lors, la constitution de l'espace public démocratique en Afrique ne pourra faire l'économie de la « conscience anticipante et détectiviste<sup>31</sup> » qui nous est suggérée par l'esprit de cour. Comment détecter dans l'espace africain non plus la grande

temporalité des indépendances, des conférences nationales souveraines ou de la mondialisation, mais celle, plus imperceptible, des interstices ? Comment dire et décrire ce temps intercalaire entre l'antécédent et l'événement<sup>32</sup> ? Comment refaire l'histoire de l'espace public africain avec ces « temps » de provision, ces temps d'occasions manquées qui engendrent les processus de subjectivation.

### *Constitution de la subjectivité politique*

Les relations de cour qui se généralisent aujourd'hui dans l'espace public africain obéissent à plusieurs processus dont le premier est la constitution de la subjectivité dans le processus de curialisation. Comment se passe le devenir-sujet dans des espaces historiques où toute parole sur la formation étatique doit être soumise à l'imprimatur des bien-pensants ? Norbert Elias estime, à la suite de B. Gracian qu'il ne cite pas, que la curialisation est caractérisée – il s'appuie sur l'époque bourgeoise européenne – par un système d'interdépendance, un processus de représentation et par la notion de dépense.

*L'interdépendance.* Entrer dans un rapport curial, c'est en effet s'intégrer dans des réseaux où toute parole, tout geste et tout regard sont adressés à et surveillés par autrui. Dès lors, la pensée personnelle, loin de s'enrichir par la nécessaire rectification du commerce avec autrui, se coagule, dissimule et se rétracte. C'est bel et bien ce qui étouffe l'audace et l'imagination en Afrique. La parole d'une grande partie de la jeunesse africaine, dont on a un peu naïvement vanté l'inventivité politique par la critique, ne s'énonce aujourd'hui qu'au sein des réseaux des pouvoirs divers où se développe un mode de pensée curial caractérisé non pas par la prudence (*phronesis*) mais par le calcul. Ces réseaux sont, soit les partis politiques – tout parti politique a en Afrique une section jeunesse –, soit des fraternités de pensée – l'action des clubs mi-religieux, mi-initiatiques, mi-intellectuels –, soit encore des associations tribales – amicale des ressortissants de telle région –, soit des affinités liées

29. B. Gracian, *L'Homme de cour*, op. cit., 1972.

30. Herbert Marcuse parlait déjà de la réorganisation d'une nouvelle sensibilité, Voir *Eros et civilisation*, Paris, Minuit, 1964.

31. L'expression est du philosophe Ernst Bloch dans *Experimentum mundi*.

32. E. Bloch, dans l'évaluation du temps, analyse cette instance qui se situe juste avant que l'apparaître ne soit total ; il le nomme le « préapparaître » (*Vorschein*).

au genre – Association des femmes avocates –, soit des groupes de prières, etc. Aujourd'hui, une réussite personnelle ne se conçoit plus en Afrique par l'effort et la persévérance personnels, mais par l'implication – ô combien ambiguë – dans les « réseaux ». Tel est le modèle d'identification que suit la jeunesse africaine. Que nous sommes loin du « *Sapere aude* » (ose penser par toi-même) des Lumières (Kant) !

*La représentation.* S'impliquer dans la curialisation suppose l'identification du sujet à certaines représentations qui forgeront son moi. Le cérémoniel, la pompe et tout ce qui a trait à la liturgie fascineront donc le sujet. Car c'est bien dans la dimension du visible que se joue cet attachement que les courtisans et courtisés ont vis-à-vis de ce qu'ils croient être le Beau, le Bien et le Grand. La constitution de la subjectivité se fait ici sur le plan axiologique ; la valeur est moins dans les emblèmes et avantages à convoiter que dans la cour elle-même comme pratique. En Afrique, on entre souvent dans un rapport symboliquement agressif où « faire la cour », « intégrer les réseaux », « respecter les aînés » n'ont pour but que le simple désir de faire la cour, c'est-à-dire de posséder l'autre par l'hyperbole et la survalorisation. Il serait intéressant d'étudier en Afrique le vocabulaire de la curialisation des rapports intersubjectifs. On y découvrirait peut-être l'imaginaire politique à l'œuvre dans le processus de curialisation.

*La dépense.* Les réseaux et les représentations sont complétés par la notion de dépense. Vieille pratique politique que de dépenser et de consommer de manière ostensible pour prouver son intégration et, surtout, son maintien dans un rang social déterminé ! Norbert Elias nous avertit que tout rapport curial – puisque caractérisé par la rivalité – s'investit dans le prestige et la consommation. Pour engager des rapports de cour autour de soi, il faut d'abord dépenser, et le courtisan se dépensera à son tour en se hissant au niveau du courtisé. Dépenser et se dépenser participent à la « concurrence des signes du prestige... [et à la] lutte pour les attributs et avantages de la puissance sociale<sup>33</sup> ». Cette représentation du rang – qui relève du domaine des hiérarchies et donc de la politique – gagne de plus en plus les usagers de l'espace public en Afrique. La qualité de l'habitation, de la voiture, l'emplacement du quartier impliqueront une certaine qualité d'invités, à travers lesquels se tissent les rapports curiaux. Le courtisé subit ainsi une pression sociale de dépense : on ne peut pas être ministre en Afrique et rouler en Renault 4 ! En tant qu'objet (ou sujet) désiré, on entre dans une dépendance

où les dépenses de représentation jouent un rôle à la fois fondateur et structurant. Elles structurent en Afrique la contradiction existant entre les dépenses de représentation et les revenus des courtisés.

*La « main » du Prince : responsabilité et personnalité*

La constitution d'une subjectivité prise aux rets de la logique du prestige et du commerce de représentations de soi et d'autrui se fait aussi à travers les rapports entre le Prince et sa « main ». Comment interroger les rapports de curialisation entre le Prince et son conseiller (ou secrétaire) ? Comment se tissent en Afrique les conflits intersubjectifs entre le Prince et celui-ci ? Faisons un retour sur la fameuse « théorie du conseil » telle que la philosophie politique classique italienne et espagnole l'entendait. L'ambition espagnole était déjà, depuis Alphonse X le Sage, d'avoir des Princes chrétiens (*principes cristianos*). Le Prince doit s'appuyer sur un conseil ou un conseiller qui, faisant aussi office de secrétaire, l'aide dans la clairvoyance qu'il doit avoir quant à la gestion des affaires politiques. Pour Ribadeneyra, « Prendre conseil pour le Prince, c'est aussi ajouter à sa réputation et à son crédit, c'est donner de l'autorité et du poids à ses ordonnances [...] Grâce aux conseils, le Prince réussit à régner non pas par la volonté mais par la raison<sup>34</sup> ».

Cette « théorie du conseil » a eu comme complément celle du « favori ». En 1624, Francisco Lanarino publiait à Palerme *De la nécessité pour les rois d'avoir un favori*. Queyedo, à peu près à la même époque, écrivait la comédie *Comment doit être le favori*. Le problème soulevé ici est la conjonction entre « conseiller » et « favori » du Prince, qui implique nécessairement une tension dans l'atmosphère de cour. Comment être conseiller, favoriser le bien commun, renforcer le pouvoir du souverain et être son favori à la fois ? Dans cette phase de curialisation se pose le problème de la responsabilité. Le conseiller suggère, il ne décide pas ; le souverain décide mais n'est pas l'inspirateur : dès lors, à qui appartient la responsabilité des mesures impopulaires ? À qui revient l'échec ? À la plume complaisante et vicariale qui suggère, ou à la main lourde qui frappe ? Le secrétaire est bien celui qui doit *taire les secrets* du Prince, et, de ce fait, sa tendance à se vouloir favori du Prince

33. R. Chartier, Préface à *La Société de cour* de N. Elias, *op. cit.*, p. XXI.

34. Ribadeneyra, *Tratado de la religion y virtudes que debe tener el Principe Cristiano para govarnar*, Madrid, Madrigal, 1595, p. 553.

(signe de dépendance) est renforcée par le fait qu'il n'est pas seulement la plume et la langue flatteuses qui suggèrent, mais se veut surtout un dépôt de secrets du Prince (ce qui fait aussi du Prince un être dépendant). Cette interdépendance de tout rapport curial est le lieu même du politique en ce qu'elle interroge et sonde tout passage à l'acte du Prince.

Le deuxième problème est celui de la *personnalité*. Qu'advient-il des personnalités du Prince et de sa « main » dans ce rapport curial ? Là réside l'énigme ! On a toujours cru que le conseiller du Prince exécutait une tâche servile : « Des mains destinées à écrire des lettres, des mains qui auraient voulu ne pas être de dociles exécutrices, mais qui réclamaient plutôt le droit à une personnalité qui leur fût propre<sup>35</sup>. » Cette plainte est injustifiée quand on sait que le conseiller ou le secrétaire est toujours un Protée « qui se métamorphose [...] Il se montre tantôt fluide dans sa phrase, tantôt rétréci dans ses sentiments [...] Il comprend ce qu'il n'entend pas [...] il s'habille des affections du maître sans l'en dépouiller<sup>36</sup>... » Il se produit entre la personnalité du secrétaire/conseiller et celle du souverain des phénomènes d'anamorphoses, de transferts, bref, de tout ce qui confine à une illusion d'optique qui brouille encore plus l'illisibilité déjà si aggravée du champ politique.

S'agissant de l'Afrique, comment relire l'action, la décision, la personnalité (du personnel politique) et les représentations à travers les rapports de cour ? Comment relire l'agir des acteurs politiques africains avec la notion de cour ? Comment évaluer le masque, la vitesse d'évolution de la clientèle politique, le désir et l'imprévisibilité du temps ? La curialisation des comportements a envahi les strates de la société (dite) civile africaine. Dès lors, loin de la mépriser, les philosophes devraient la prendre au sérieux, car avec elle nous entrons dans l'espace public par la rivalité, les essoufflements pour devenir les favoris du Prince, le désir, l'espoir de se faire voir, d'entendre et de goûter. Autrement dit, nous entrons et restons dans l'espace public comme des êtres passionnels, irrationnels, « dupables », fascinés par le bruit et le visible, et épatés par les emblèmes.

**E**n choisissant d'aborder la philosophie politique en Afrique par la notion de cour, nous voulions réparer une injustice. On relègue souvent la cour dans le domaine de la simple analyse des mœurs<sup>37</sup> en réservant à la politique les problèmes (très graves) de constitution, de définition du meilleur régime, de finalité des régimes politiques, des acteurs réels et imaginaires,

de la communication, de la violence, de la paix et des contrats... Redire l'importance politique de la curialisation des comportements, c'est toucher à l'un des paramètres de la constitution de la subjectivité dans l'espace public. Remettre la cour au centre de la réflexion politique, c'est infléchir le geste dans l'action, reconsidérer la voix du plus vulnérable, sonder l'ouïe du peuple et aiguïser le goût (du Bien) au sein de l'espace public. Ce qui nous introduit dans la sphère de l'éthique.

Lier l'éthique à la politique – vieux fonds de commerce des philosophes ! – consisterait aussi à partir, non pas du *déontologique* (le devoir) et son agresseivité prescriptive (on doit..., il faut..., il n'y a qu'à...), mais des *besoins*, des sens et des désirs (besoin de voir et d'être vu, besoin de marquer l'espace pour se faire remarquer).

En insistant sur les sens, nous ne voulons pas introduire un sensualisme où ceux-ci fonctionneraient de manière anhistorique en tant que fondement de la praxis politique africaine. Nous parions plutôt que « rien ne se trouve dans l'espace politique qui ne soit passé par les sens<sup>38</sup> ». Le sens de la politique ne peut faire l'économie de sa transition par les sens. En outre, par la curialisation, on peut interroger d'abord « ce qui fait tenir » le regard au sein de l'espace public, ensuite les conditions de toute monstration, et enfin la théâtralisation de tout ce qui touche – au sens de *aisthesis* – et fascine. Pourquoi cela est-il important aujourd'hui ? Parce que c'est dans le visible, le cérémoniel, la pompe, la parole de soie et de velours, l'entretien du narcissisme et des peurs primitives que la capture du sujet, la retention de « l'invention du quotidien » (de Certeau) et l'amour politique se consolident. C'est par l'ostentation et la curialisation que le conformisme marque aussi son espace, fait tenir ensemble tout un système d'adhérences en produisant

35. T. Costo, M. Benvenga, *La Main du Prince. Petits traités du secrétaire dans l'Italie baroque*, Paris, EPEL, 1992, p. 16.

36. Voir le titre du livre de M. Benvenga, *Protée secrétaire*.

37. Les *Maximes et Pensées* de Chamfort, les *Caractères* de La Bruyère, les *Fables* de La Fontaine, les *Maximes* de La Rochefoucauld, les *Pensées* de Pascal, *L'Art du mensonge politique* de J. Swift, etc., ne sont que rarement inclus dans la rubrique des traités de politique. Tout simplement parce que le politique se confond souvent avec l'organisation de l'État alors qu'il commence justement là où les rapports du « je » avec autrui (avec ou sans État au-dessus d'eux!) se tissent.

38. Le fameux « *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu!* » (Rien n'est dans l'entendement qui ne soit d'abord passé par les sens).



soit une pensée résignée à la plainte impuissante, soit une rationalité gestionnaire qui s'imagine être libérée du mythe et du religieux. Cette religion de l'« organisation rationnelle », de la « mondialisation » fonctionne comme un prophétisme en annonçant le salut.

Dans les revendications éthiques et juridiques de leurs écrits politiques, les philosophes africains oublient souvent la dimension du jeu et du théâtre, pressés qu'ils sont de condamner, de dire ce qui doit être, de penser gravement les « problèmes de fond ». Il se profile là un mépris aristocratique et un platonisme rampant qui sous-estime le monde des apparences. Au-delà, on peut aussi surprendre, sur le plan inconscient, le fantasme d'oblativité. Le philosophe qui dit *ce que doit être* la démocratie, l'État de droit... « fait du Bien » à l'humanité et écrit donc – comme nous le faisons – avec assurance et bonne conscience. Les philosophes africains oublient toutefois une chose, que la curialisation nous enseigne : « Notre vie se déroule comme une comédie ; attention donc à la sortie de la scène<sup>39</sup> ». Sortons ! ■

Jean-Godefroy Bidima

Centre de recherches sur les Lumières en Europe

Université de Potsdam

---

39. B. Gracian, *L'Homme de cour*, op. cit., p. 21.