HOMME FORT OU INSTITUTIONS FORTES : QUEL MODÈLE POLITIQUE POUR LA CULTURE DE LA PAIX EN AFRIQUE ?

Antoine BORUGH-BU-DJORH
Université Omar BONGO
Gabon

Reçu : 31/08/2026 **Évalué** :11/09/2026 **Publié** : 02/11/2026

Résumé : Cette contribution entend examiner une question fondamentale : la culture de la paix, en terrain africain, peut-elle se fonder durablement sur la figure de l'homme fort, dont l'autorité politique est censée garantir la stabilité institutionnelle et l'ordre politique ? Ou suppose-t-elle plutôt l'édification d'institutions fortes, souvent pensées à l'aune des modèles institutionnels imposés de l'extérieur ? L'hypothèse défendue consistera à démontrer que la paix politique en Afrique ne dépend ni de la personnalisation du pouvoir, ni de la seule existence formelle d'institutions fortes, mais de la capacité à articuler autorité politique responsable, institutions légitimes, bien commun et ressources endogènes. Notre réflexion s'inscrit au croisement de la philosophie politique et des études postcoloniales. Dans une structure ternaire, nous analyserons d'abord la figure de l'homme fort dans la tradition moderne du réalisme politique, avant de la saisir dans le contexte africain. Nous aborderons ensuite ses limites dans les formes contemporaines de la personnalisation du pouvoir, en montrant qu'elle constitue une menace pour l'État de droit et qu'elle compromet la paix civile : d'où l'intérêt de promouvoir des institutions fortes. Mais tout le problème réside dans le modèle le mieux adapté aux réalités sociopolitiques africaines. Pour cela, nous nous attèlerons, en dernier ressort, à poser les jalons sur lesquels fonder un modèle africain de gouvernance, orienté vers la *praxis* de la paix. Dès lors, le dépassement de l'alternative homme fort/institutions fortes apparaîtra comme le point de départ, avant d'aboutir à la promotion de quelques ressources endogènes, entendues comme mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits.

Mots-clés : Personnalisation, institutionnalisme, pouvoir, paix, Afrique, Philosophie.

STRONGMAN OR STRONG INSTITUTIONS : WHICH POLITICAL MODEL FOR A CULTURE OF PEACE IN AFRICA ?

Abstract: This paper examines a fundamental question: can a culture of peace in Africa be durably grounded in the figure of the strongman, whose political authority is supposed to guarantee institutional stability and political order, or does it instead require the building of strong institutions, often conceived according to externally imposed models? The argument advanced here is that political peace in Africa depends neither on the personalization of power nor merely on the formal existence of strong institutions, but rather on the capacity to

articulate a synthesis of accountable political authority, legitimate institutions, the common good, and endogenous resources. Our analysis lies at the intersection of political philosophy and postcolonial studies. Adopting a three-part structure, we first analyze the figure of the strongman within the modern tradition of political realism before examining it in the African context. We then address the limitations of this figure regarding contemporary forms of the personalization of power, demonstrating that it poses a threat to the rule of law and compromises civil peace, hence the importance of promoting strong institutions. However, the core challenge lies in identifying the model best suited to African socio-political realities. To address this, we ultimately aim to lay the groundwork for an African model of governance oriented toward the praxis of peace. Consequently, moving beyond the "strongman versus strong institutions" dichotomy emerges as the starting point, leading to the promotion of specific endogenous resources, understood as traditional mechanisms for conflict prevention and resolution.

Keywords: Strongman, institutionalism, power, peace, Africa, Philosophy.

Introduction

Au lendemain des indépendances, la plupart des États postcoloniaux ont été gouvernés par des dirigeants que l'on peut qualifier d'« hommes forts », entendus comme acteurs politiques qui se caractérisent par une gestion du pouvoir fortement personnalisée, centralisée et souvent autoritaire. Beaucoup parmi eux sont issus de l'institution militaire et ont établi leur pouvoir sur la promesse de restaurer l'ordre institutionnel établi, l'unité nationale et la stabilité politique. Cette approche vise au fond la préservation de la paix civile.

Pourtant, en y regardant de plus près, l'expérience de nombreux États africains donne à constater une remise en cause de ce modèle de gouvernance. La personnalisation du pouvoir semble avoir favorisé l'émergence de régimes autoritaires, la confiscation des libertés et la fragilisation de l'État de droit, et ce au profit des institutions d'intérêts oligarchiques. Achille Mbembe (2020, p.77) parle à ce sujet de « commandement »[1] pour désigner entre autres, les relations spécifiques d'assujettissement, qui pourraient renvoyer notamment à la concentration du pouvoir entre les mains d'un seul dirigeant politique, donnant ainsi lieu à des régimes de prédation au détriment des États protecteurs du bien commun. À travers cette analyse, l'auteur présuppose sans doute que seules les institutions légitimes, dépersonnalisées et inclusives éviteront à l'Afrique les dérives autoritaires. Cela est susceptible de favoriser ainsi la culture de la paix, entendue comme « un ensemble de valeurs, attitudes, comportements et modes de vie qui rejettent la violence et préviennent les conflits en s'attaquant à leurs racines par le dialogue et la négociation entre les individus, les groupes et les États » (Cf. UNESCO). Soulignons que le concept de « culture de la paix » prend ses racines dans la tradition classique. D'abord, chez Hugo Grotius (2005, p.11), puis sera davantage développée chez Kant[2] (1991, pp.76-82). Par

[1] Il s'agit du premier chapitre de son ouvrage qui s'intitule « Du commandement », et dans lequel il décrit le mode colonial d'exercice du pouvoir, sa trajectoire et son influence dans les États postcoloniaux africains.

[2] Kant, en réaliste, pense que les guerres ne cesseront pas du jour au lendemain. La paix perpétuelle, qui est le souverain bien, sera la résultante de l'application des conditions préliminaires qu'il présente dans son œuvre sous la forme d'articles.

opposition à la culture guerrière ou belliqueuse, le concept de « culture de la paix » désignerait toute propension à considérer la paix comme un horizon des relations interpersonnelles et interétatiques. Il s'agit de militer pour le respect de la dignité humaine, de la pacification des rapports entre États, et de repousser tout ce qui rendrait la paix chimérique. Dès lors, une question de fond mérite d'être soulevée : la culture de la paix, en terrain africain, peut-elle se construire durablement sur la figure de l'homme fort, dont l'autorité est censée garantir la stabilité politique ? Ou suppose-t-elle plutôt l'édification d'institutions fortes, légitimes et démocratiques, qui seraient héritées du modèle occidental ?

L'hypothèse défendue consistera à démontrer que la paix politique en Afrique ne dépend ni de la personnalisation du pouvoir, ni de la seule existence formelle d'institutions fortes, mais de la capacité à articuler autorité politique responsable, institutions dépersonnalisées, bien commun et ressources endogènes. Notre réflexion s'inscrit au croisement de la philosophie politique et des études postcoloniales. Elle repose ainsi sur une approche principalement herméneutique et critique. Depuis l'apparition du terme latin *hermeneutica* au XVIIe siècle, l'herméneutique s'est comprise comme l'art ou la science de l'interprétation. L'herméneutique dont il sera ici question s'inscrira dans une perspective philosophique. Elle combinera l'herméneutique gadamérienne à l'herméneutique ricœurienne, dans la mesure où la première permettra d'établir ce que Gadamer (1996, p.327) appelle la fusion des horizons, c'est-à-dire une rencontre entre les horizons du texte, de l'interprète et de l'auteur. Tandis que celle de Ricœur (1986, p.36) permettra, quant à elle de saisir le sens d'un texte, puisqu'une fois écrit, celui-ci acquiert son autonomie indépendamment de l'intention de l'auteur de l'auteur, d'une part ; et elle permettra d'articuler interprétation, compréhension, explication et critique, d'autre part. Ces deux philosophes nous permettront dès lors de mieux saisir notre approche herméneutique et critique, dans la mesure où cette approche vise l'interprétation des concepts de la philosophie politique moderne relatifs à la souveraineté, à l'autorité, à l'État et aux institutions. Puis, nous les confronterons aux réalités historiques et sociopolitiques africaines. Cette démarche est complétée par une approche comparative, permettant de mettre en perspective différents auteurs, périodes et modèles de gouvernance, ainsi que par une démarche généalogique mobilisée notamment dans l'étude des ressources endogènes de la culture de la paix. Notre analyse renfermera enfin une dimension normative parce qu'elle vise à dégager, au-delà de l'alternative entre « homme fort » et « institutions fortes », les principes susceptibles de fonder un modèle de gouvernance tourné vers la paix.

À cette fin, notre réflexion s'articulera autour d'une structure ternaire. Nous analyserons la figure de l'homme fort dans la tradition moderne du réalisme politique, avant de la saisir dans le contexte africain. Nous aborderons ensuite ses limites dans les formes contemporaines de la personnalisation du pouvoir, en montrant qu'elle constitue une menace pour l'État de droit et qu'elle compromet la paix civile, d'où l'intérêt de promouvoir des institutions fortes. Nous poserons enfin le fondement d'un modèle africain de gouvernance, orienté vers la *praxis* de la paix, et où le dépassement de l'alternative homme fort/institutions fortes apparaîtra comme le point de départ, avant d'aboutir à la promotion des ressources endogènes.

1. La figure de l'homme fort : une garantie de l'ordre politique et de la stabilité institutionnelle ?

1.1. Les fondements philosophiques de l'homme fort : de Machiavel à Hobbes

Dans *Le Prince*, Machiavel marque une rupture avec une double tradition : la tradition téléologique, qui remonte à Platon, et la tradition théologique, qui prend ses racines dans la pensée augustinienne. Par cette rupture, il fait de la politique une affaire profane, c'est-à-dire humaine, et rien qu'humaine. Pour lui, le premier devoir du gouvernant n'est pas d'être moralement exemplaire, mais d'assurer la stabilité institutionnelle et la préservation de l'État. À ce titre, Machiavel affirme :

> (…) celui qui veut en tout et partout se montrer homme de bien ne peut manquer de périr au milieu de tant de méchants. Il faut donc qu'un prince qui veut se maintenir apprenne à ne pas être toujours bon, et en user bien ou mal, selon la nécessité (…), car, à bien examiner les choses, on trouve que, comme il y a certaines qualités qui semblent être des vertus et qui feraient la ruine du prince, de même il en est d'autres qui paraissent être des vices, et dont peuvent résulter néanmoins sa conservation et son bien-être (1995, p.61).

Il met ainsi en évidence une des maximes dont un dirigeant politique doit absolument disposer s'il veut que l'État soit à l'abri de l'instabilité et des menaces extérieures. Soulignons que l'efficacité de l'action du prince lui est dictée par les circonstances, d'où l'expression « nécessité ». Dans ce sens, Michel Senellart écrit à ce sujet :

> C'est le concept de necessità qui est le noyau du machiavélisme (…) La nécessité apparaît ainsi, à la fois, comme la règle de prudence à laquelle est soumis le prince dans ses actions (è necessario) et comme la contrainte à laquelle il doit se plier (la necessità) … (1989, p.37).

Dans ce contexte, l'homme fort, chez le secrétaire florentin, peut prendre la figure du prince, un prince dont l'efficacité politique prime sur les considérations morales et religieuses, ce qui justifie des méthodes parfois brutales et violentes des régimes militaires (Machiavel, 1995, p. 66-68). Autrement dit, peu importent les moyens mobilisés, ce qui compte, ce sont les résultats. Or, de tels résultats trouvent surtout leur efficacité dans la conservation du pouvoir du prince, mais au fond, le destin du prince semble lié à celui de l'État. De telle sorte que la bonne santé politique d'un prince impliquerait de *facto* celle de l'État, justifiant ainsi la personnalisation du pouvoir, surtout dans un contexte marqué par d'incessantes tensions entre les Républiques. Dans ce sens, Gerard Mairet (1997, p. 30) souligne que Machiavel, sans le savoir, s'était investi sur les terres des théories de la souveraineté. C'est pour cette raison que Bodin (1993, p.78) reprendra à son compte des axiomes machiavéliens, en considérant que le souverain exerce une puissance absolue afin d'assurer la fondation, le bon gouvernement et la conservation de la République. En effet, comme Machiavel, on assiste chez Bodin à une personnalisation du pouvoir en la personne du souverain. Mais la finalité demeure politique puisqu'il s'agit d'établir un ordre de cette nature, voire une stabilité institutionnelle au sein de l'État.

Toutefois, si Hobbes partage avec Bodin la thèse de l'absoluité de la souveraineté, il reste que le philosophe anglais s'investit davantage dans les fondations de l'institution étatique en y ajoutant la notion de contrat social. En effet, cette dernière idée lui permet d'interroger l'origine des sociétés politiques. Partant d'une réalité fictionnelle, Hobbes (2004, p.124) estime : « (…) qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est la guerre de chacun contre chacun ». Cela suffit à qualifier cet état belliqueux, où le plus fort l'emporte sur le plus faible. Face à ce chaos, l'état civil se présente comme un cadre paisible et sécurisé. Ainsi, Hobbes va exiger de chaque contractant de se dépouiller de son droit de se gouverner lui-même au profit de la sécurité dont le Souverain ou le Léviathan est le seul garant. L'analyse permet de saisir l'homme fort sous le prisme du plus fort, c'est-à-dire celui qui dispose du glaive pour assurer la stabilité de l'État contre tout ennemi intérieur et extérieur. Mais ce serait méconnaître la pensée hobbesienne, si l'on s'arrêtait là, car, le philosophe anglais insiste, en se référant à l'idée du contrat, sur la nécessité d'une institution dont le souverain ne serait le seul titulaire. Par conséquent, dans un contexte moderne fortement marqué par des guerres incessantes, la figure de l'homme fort semble être une alternative crédible aux maux dont souffraient les États européens. Seul un dirigeant fort et puissant était craint des autres et pouvait assurer une paix civile à son peuple. Contrairement à Machiavel et Bodin, la figure de l'homme fort, chez Hobbes, n'a de sens que dans le cadre d'une institution politique, l'État. C'est pourquoi il se démarque de ses devanciers par l'idée du contrat. Mais qu'en est-il de la figure de l'homme fort dans le contexte africain où les États postcoloniaux ont, à bien des égards, été influencés par le modèle occidental de l'homme fort ?

1.2.Le modèle de l'homme fort dans les États africains postcoloniaux

Avant d'évoquer la question de l'homme fort dans les États postcoloniaux, il nous paraît judicieux de lever une équivoque souvent répandue. L'Afrique n'a pas commencé à exister à partir de sa rencontre avec l'Occident. Elle a connu dans son histoire des figures légendaires, susceptibles de recevoir le qualificatif « d'homme fort ». De Menelik II à Béhanzin, de Shaka Zulu à Samory Touré, ces souverains se caractérisent par une personnalisation du pouvoir politique et militaire, la cohésion de leur royaume ainsi qu'une capacité farouche à défendre leur territoire par tous les moyens. Toutefois, il convient, avec Joseph Ki-Zerbo (1978, p.275-292), de nuancer cette affirmation en précisant que ces souverains précoloniaux exerçaient une autorité néanmoins régulée par des institutions coutumières, des conseils des sages et des mécanismes de légitimation des décisions politiques. Or, en y regardant de plus près, on peut se demander s'il n'y a pas de similitudes avec la conceptualisation du pouvoir à l'âge classique.

En effet, la personnalisation du pouvoir n'est pas sans lien avec certaines thèses des théoriciens de la souveraineté. Définissant la souveraineté, Jean Bodin (1993, p.75) note qu'elle est « la puissance absolue et perpétuelle d'une République (…) c'est-à-dire la plus grande puissance de commander ». Ce dernier prend tout de même soin de souligner qu'elle ne confère aucunement au souverain le droit d'agir de manière arbitraire, puisque le Souverain est tenu par les « lois divines et la loi naturelle » (p.85). À son tour, Hobbes soutient que :

> (…) il appartient de droit à tout homme ou assemblée qui a la souveraineté d'être à la fois juge des moyens de la paix et de la protection, et aussi de ce qui les empêche et les trouble, et de faire tout ce qu'il jugera nécessaire de faire, autant par avance, pour préserver la paix et la sécurité, en prévenant la discorde à l'intérieur, et l'hostilité à l'extérieur, que, quand la paix et la sécurité sont perdues, pour les recouvrer (2004, p.15).

Ainsi voit-on que le choix des moyens de gouvernance n'incombe qu'au seul détenteur de la puissance souveraine. Et l'usage de ces moyens n'avait comme finalité que la préservation de la paix et la sécurité. Certes, chez Hobbes, le souverain n'a pas de compte à rendre à ses sujets, mais il reste lié par le droit naturel. En cela, on peut établir des ponts entre les souverains occidentaux de la période dite moderne et ceux de l'Afrique précoloniale. D'autant plus que la personnalisation du pouvoir n'autorise pas des usages arbitraires du pouvoir. Partant de ces deux théoriciens de la souveraineté, on peut observer, dans le contexte africain, deux versions de l'homme fort : l'un serait issu de la période précoloniale, tandis que l'autre semble avoir émergé dans la période postcoloniale.

Soulignons au passage que cette distinction est d'autant plus fondamentale qu'elle permet de saisir la trajectoire de l'homme fort à travers l'histoire de l'Afrique. Car en soulignant qu'aucune société n'est dépourvue d'organisation politique, Georges Balandier (1967, pp.53-83) montre l'impertinence de l'ethnocentrisme occidental, qui prétend que son modèle d'État serait le critère universel du politique. Or, il faut opérer une différence entre l'organisation politique et l'État, qui n'est qu'une invention moderne et une organisation politique au même titre que les autres. À ses yeux, des formes d'organisations politiques légitimes existent indépendamment du modèle européen. Cela implique qu'on ne saurait saisir le véritable sens de « l'homme fort » en se cantonnant exclusivement à la période postcoloniale, qui donne à voir un tout autre visage de l'homme fort. Dès lors, on peut, avec Bertrand Badie (1992, pp. 103-137), observer que les États postcoloniaux sont largement le produit de l'État importé de la colonisation. Qu'est-ce qui caractériserait cet homme fort dans ce contexte ? Et comment l'Occident en vient-il à décrier celui qu'il avait autrefois adulé ?

Au lendemain des indépendances, certains États africains nouvellement souverains furent confrontés à de nombreuses crises politiques, parmi lesquelles la faiblesse des institutions, les rivalités et guerres inter-ethniques, ainsi que des risques de sécession territoriale. Cette configuration n'a-t-elle pas fait émerger la personnalisation du pouvoir ? En effet, cette faiblesse institutionnelle a, dans plusieurs États africains, favorisé l'arrivée au pouvoir des dirigeants autoritaires, qualifiés d'hommes forts.

Dans *De la postcolonie*, Achille Mbembe (2020, pp.96-102) parle de « L'assujettissement et les formes de sa validation », afin de dénoncer un exercice du pouvoir, dans les États postcoloniaux, fondé sur la domination personnelle, la violence symbolique et la captation des ressources. Tout cela ne peut se comprendre qu'en parallèle avec le modèle colonial d'exercice du pouvoir. Ainsi voit-on d'abord que la personnalisation du pouvoir apparaît ici comme la voie pour sortir certains États du déficit institutionnel auquel ils étaient confrontés. Sans pour autant céder à une généralisation historique, il semble que plusieurs chefs d'État africains aient, à un

moment donné de leur ascension au pouvoir, bénéficié du soutien politique, militaire et financier d'anciennes puissances coloniales. Il en est ainsi notamment de Mobutu au Zaïre, Gnassingbé Eyadema au Togo, Omar Bongo au Gabon (Pierre Péan, 1983, pp.27-74). Mais il faut tout de même préciser que l'homme fort n'est pas nécessairement un dirigeant politiquement fort, dans la mesure où sa force peut n'être qu'apparente. Lorsque son pouvoir ne repose ni sur la volonté populaire ni sur des institutions solides, il peut conduire à l'affaiblissement des institutions, à la concentration du pouvoir et à la soumission de son entourage aux puissances étrangères.

De ce fait, l'homme fort postcolonial se présente comme un détenteur d'un pouvoir fort qui bénéfice des réseaux clientélistes et des soutiens internationaux, plutôt que comme le défenseur de la communauté. Cette évolution marque une rupture entre la figure héroïque des souverains précoloniaux, dont la légitimité reposait sur la capacité à défendre la communauté politique d'une part, et celle des dirigeants autoritaires de l'Afrique postcoloniale, qui sont légitimes seulement par un contrôle sur l'appareil d'État.

Par conséquent, la compréhension de l'homme fort dans les États postcoloniaux est indissociable de son acception dans l'Afrique précoloniale. Le point de rupture reste manifestement la personnalisation du pouvoir, une pratique souvent cautionnée par les puissances étrangères dès lors que cela sert leurs intérêts économiques et géostratégiques. Il convient d'apporter une double nuance : d'une part tous les hommes forts de la période postcoloniale n'ont pas toujours bénéficié du soutien étranger ; d'autre part, derrière la figure de l'homme fort, capable d'imposer et de garantir la stabilité, peut se dissimuler une fragilisation progressive. Ainsi, l'illusion de puissance du dirigeant ne doit pas être confondue avec la solidité de l'institution étatique : un pouvoir peut être fortement personnalisé tout en demeurant institutionnellement fragile.

2. Le modèle d'institutions fortes : une alternative à la figure de l'homme fort ?

2.1. La personnalisation du pouvoir : une menace pour l'État de droit ?

En philosophie politique, la notion de personnalisation du pouvoir a une très longue histoire. Notre réflexion ne consiste pas à en faire une généalogie, mais plutôt à en proposer une définition et à montrer dans quelle mesure elle constituerait une menace pour l'État de droit. Dans ce sens, la personnalisation du pouvoir désigne l'idée que l'autorité politique s'incarne dans une personne plutôt que dans les institutions ; elle se distingue de la concentration du pouvoir, c'est-à-dire un mode d'exercice du pouvoir dans lequel la puissance souveraine est concentrée entre les mains d'une seule personne, d'une part, et de la patrimonialisation, qui renvoie à l'idée que la détention de l'autorité politique est davantage motivée par la quête de ses propres intérêts égoïstes au détriment de ceux du peuple, d'autre part. Dans tous les cas, la légitimité de l'ordre politique réside davantage dans l'individu que dans le cadre institutionnel.

Ainsi, Hobbes développe une théorie de l'État dans laquelle le pouvoir est certes personnalisé, mais il faut distinguer celui qui incarne la puissance souveraine de celui qui fonde cette puissance. En effet, le monarque n'est que le représentant de la puissance souveraine, « la personne artificielle ». Lors du contrat social, le peuple a renoncé de manière solennelle à son pouvoir au profit de l'institutionnalisation de l'État

souverain. En cela, la personnalisation du pouvoir n'est pas à confondre avec la personne réelle du dirigeant politique, qui n'en est que le représentant, mais c'est le peuple souverain qui est la véritable source du pouvoir souverain. Or, dans le contexte africain, l'ouvrage de Jean François Bayart (1989, p.54) évoque de manière pragmatique cette personnalisation du pouvoir. Ce dernier observe qu'en Afrique, le pouvoir repose souvent entre les mains d'un seul dirigeant, il l'exerce parfois avec des proches, des membres de sa famille, de son groupe ethnique, etc. Le but consiste alors à s'enrichir, à contrôler tous les leviers du pouvoir politique, économique et militaire, et ce au détriment des populations : c'est ce qu'il appelle « la politique du ventre » (1989). Dans ce contexte, la culture de la paix se transformerait en culture de la haine, d'autant plus que la situation peut favoriser les tensions politiques, accroître les inégalités sociales et fragiliser les mécanismes institutionnels de résolution de conflits. Si, dans les années 1960, la personnalisation du pouvoir avait été saluée dans certains États, en raison de la stabilité et de la paix civile qu'elle garantissait, il en va autrement aujourd'hui, en particulier depuis l'avènement du multipartisme en 1990.

En effet, la personnalisation du pouvoir constitue de nos jours une véritable menace pour certains États africains. Cette menace peut se manifester par le risque de confusion entre la monarchisation du pouvoir et les procédures démocratiques de légitimation du pouvoir. Dans ce sens, le processus électoral ne serait qu'une simple formalité visant à légitimer un pouvoir qui, en théorie, présenterait l'habillage démocratique, mais qui, dans les faits, relèverait plutôt d'un régime despotique. Or la démocratie ne peut véritablement émerger que dans un cadre approprié comme celui d'un État de droit. Mais qu'est-ce qu'un État de droit au juste ? En quoi peut-il garantir la culture de la paix ? Ainsi, pour mieux saisir l'État de droit, il faut peut-être remonter vers un homme, Montesquieu. En 1748, ce dernier publie un ouvrage qui restera célèbre et incontournable en droit et philosophie politique : *De l'Esprit des lois,* où il y développe sa théorie de la séparation des pouvoirs. Il affirme :

> La démocratie et l'aristocratie ne sont point des États libres par leur nature. La liberté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés. Mais elle n'est pas toujours dans les États modérés ; elle n'y est que lorsqu'on n'abuse pas du pouvoir ; mais c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser ; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. Qui le dirait ! la vertu même a besoin de limites. Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir. Une constitution peut être telle que personne ne sera contraint de faire les choses auxquelles la loi ne l'oblige pas, et à ne point faire celles que la loi lui permet. (1995, p.75).

En s'érigeant en défenseur de la liberté politique, Montesquieu remet en cause la démocratie et l'aristocratie parce qu'aucune forme de ces gouvernements ne garantit automatiquement la liberté. Ce n'est pas parce que le peuple gouverne que celui-ci est nécessairement libre. À ses yeux, la question fondamentale n'est donc pas « qui gouverne ? », mais « comment le pouvoir est-il structuré et limité ? ». Ainsi, seul le gouvernement modéré peut garantir la liberté politique, dans la mesure où il s'agit d'un gouvernement dans lequel le pouvoir n'est point concentré entre les mains d'un seul homme, et où son exercice est encadré par des lois. La liberté politique suppose donc des lois, des institutions, la répartition du pouvoir, des limites imposées autant aux gouvernés qu'aux gouvernants. Toutefois, l'auteur semble relativiser son propos en

soulignant que, malgré des institutions et une constitution, cela n'est pas suffisant pour garantir la liberté. C'est pourquoi, après une observation de la nature du pouvoir, il constate que celui qui détient la puissance politique est souvent tenté à en abuser. Or, pour mettre un terme à cette tentation, sa solution réside dans la limitation du pouvoir : « …il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir ». De ce fait, la séparation des pouvoirs (exécutif, judiciaire et législatif) apparaît comme la voie salvatrice contre l'arbitraire, la tyrannie et les autres dérives du pouvoir. En clair, il s'agit, pour chaque pouvoir de contrôler et de limiter l'action des autres.

Ainsi, la séparation des pouvoirs ouvre la voie à ce qu'on pourrait appeler « la dépersonnalisation du pouvoir », c'est-à-dire un mode d'exercice de l'autorité souveraine dans lequel le pouvoir est décentralisé, réparti entre plusieurs institutions. La conception de Montesquieu permet ainsi de déplacer la question de la personne du dirigeant politique vers celle de l'organisation institutionnelle du pouvoir. Il ne s'agit plus de savoir si le détenteur du pouvoir est fort ou vertueux, mais de déterminer quelles institutions et quelle constitution peuvent empêcher tout dépositaire de la puissance politique de sombrer dans l'arbitraire, la démesure ou la tyrannie. Dès lors, l'État de droit serait peut-être la voie royale d'autant plus qu'il affirme d'abord la primauté du droit qui s'impose tant aux gouvernants qu'aux gouvernés ; mais c'est aussi un État dans lequel le pouvoir se trouve entre les mains de plusieurs institutions plutôt qu'entre celles d'une personne. Cette configuration est de nature à favoriser la culture de la paix : aucune personne n'ayant plus de pouvoir qu'une autre. Par conséquent, si dans le contexte postcolonial, la personnalisation du pouvoir a été un des remèdes à la fragilité institutionnelle, il reste qu'elle présente, de nos jours, d'énormes limites. Dans la mesure où elle semble être, au sein de certains États, nuisible à la vie politique et à la solidité des institutions. L'État de droit apparaît comme une alternative crédible à la culture de la paix en Afrique.

2.2.Les institutions fortes comme condition de la paix civile

Qu'est-ce qu'une institution ? Sur quoi repose sa force ? Et comment en vient-elle à conditionner la paix civile ? Du latin *instituere,* qui signifie « placer dans », « installer », « établir », une institution désigne l'acte de fondation d'une autorité politique, d'un ordre social ou d'un cadre juridique « qui ne s'est pas établi naturellement, mais cela a nécessité l'action des hommes »[3]. La notion renferme plusieurs réalités, car elle peut avoir un sens philosophique, juridique ou sociologique. Si l'on porte une attention particulière à l'histoire de la philosophie, on s'apercevra sans doute que la philosophie contractualiste semble offrir une théorie moderne de la légitimation des institutions politiques. En effet, dans la tradition contractualiste, qui va de Hobbes à Kant, en passant par Locke et Rousseau, il n'y a certes aucune définition explicite d'une institution, mais en se fondant sur les outils conceptuels développés par ces derniers, qui permettent d'en dégager une. En ce sens, une institution peut se définir comme une construction politique et juridique visant à structurer de manière permanente la coexistence des individus, en leur permettant de passer de l'état de nature à un ordre civil fondé sur des règles, des normes et une autorité légitime. Soulignons qu'en dépit de leurs divergences, certains contractualistes considèrent le pacte social comme le

[3] Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales.

fondement de toute légitimité politique. Chez Hobbes, par exemple, c'est pour des raisons sécuritaires, tandis que pour Rousseau, c'est pour bénéficier d'une liberté civile, par opposition à la liberté naturelle. Ici, une institution forte renverrait à une institution qui dispose d'une légitimité politique, cette dernière émanant du peuple. Autrement dit, seul le consentement du peuple garantit au titulaire de l'autorité politique la légitimité durable. Le cas échéant, celle-ci s'inscrit dans une logique tyrannique.

Or, dans son approche sociologique, la notion d'institution, qui occupe une place centrale (Laval, 2016, p.275), peut se comprendre comme un ensemble de règles, de normes, de valeurs, de croyances et de pratiques dont la finalité est à organiser durablement la société. Dans ce sens, elle ne se cloisonne pas à une simple structure administrative ou juridique. Notons qu'en sociologie, il faut distinguer l'*Institution* des *institutions*, car l'étude sociologique porte généralement sur des institutions, entendues comme des parties d'un tout. Il s'agit notamment de la famille, de l'État, de l'Église, de l'École, etc. Partant de là, la force d'une institution semble résider dans sa capacité à orienter et à réguler de manière légitime les comportements de leurs membres. Ces derniers doivent voir, dans le respect des valeurs, des mœurs et des traditions propres au groupe, non seulement une manière de préserver l'héritage ancestral, mais aussi un moyen de promouvoir la mémoire des aïeux. Personne ne souhaite subir une rupture du lien social.

Pourtant, dans la perspective juridique, l'existence des lois ne suffit pas à fonder ou à parler d'institution, mais faut-il que ces lois aient été adaptées selon des procédures légitimes pour aboutir à leur application. Ainsi, une institution peut désigner un cadre normatif dans lequel les individus, sans aucune exception, se soumettent à des règles juridiques (définies par la loi fondamentale) et assurent la continuité de l'État. Mais c'est aussi l'ensemble des pouvoirs (exécutif, législatif et judiciaire) qui milite pour la défense de l'État de droit et l'intérêt républicain. Dans la *Théorie pure du droit,* Kelsen développe une approche scientifique du droit qui est à la fois débarrassée des considérations morales et métaphysiques. Il n'y a certes pas chez Kelsen une définition claire de l'institution, mais l'esprit de celle-ci apparaît dans sa théorie du droit. De ce fait, elle peut désigner un cadre juridique obéissant à un ordre hiérarchique au sommet duquel se trouve la loi fondamentale. En effet, toute norme tire sa validité juridique de sa conformité aux conditions exigées par la norme supérieure, suivant le principe de la hiérarchie des normes. De sorte que la validité d'une norme dépend d'une norme qui lui est supérieure. Dès lors, la validité juridique participe à la solidité des institutions car le titulaire de l'autorité politique est, comme l'ensemble des gouvernés, soumis à l'ordre juridique dont il est chargé d'assurer le respect. Tous les citoyens seraient législateurs et soumis à la même loi. Cette manière de saisir l'ordre juridique fait écho à Kant (2011, p. 151), qui estime que la loi est ce qui rend compatible la liberté de l'un avec celle d'autrui.

Par conséquent, si la personnalisation du pouvoir ne peut offrir les conditions d'une culture de la paix, il va sans dire que ces conditions se trouvent du côté des institutions fortes, lesquelles semblent reposer sur trois principes : l'impersonnalité, la normativité et la stabilité. D'abord, l'impersonnalité suppose l'idée qu'il ne doit pas y avoir de confusion entre le titulaire de l'autorité souveraine et celui qui l'institue. La normativité

renvoie ensuite au fait que les lois s'imposent aux membres du corps politique ; et la stabilité stipule que les institutions peuvent survivre même après la mort du dirigeant politique. Le changement de dirigeant à la tête de l'État n'implique pas nécessairement la fragilité ou l'effondrement des institutions. Tous ces principes ouvrent d'abord la voie à un rapport de confiance entre gouvernants et gouvernés. Puis, ce lien de confiance pourrait conduire à la paix civile. Toutefois, une question demeure : comment ces différents principes s'articulent-ils dans le contexte africain ?

2.3.Le modèle des institutions fortes à l'épreuve des réalités africaines

En 2009, lors d'une tournée au Ghana, l'ancien président américain Barack Obama avait prononcé un discours dans lequel il affirmait : « L'Afrique n'a pas besoin d'hommes forts, mais d'institutions fortes » (*Le monde Afrique*, 2009). Certes, ce propos est apparu comme une volonté de l'auteur de s'ériger en donneur de leçon, une attitude paternaliste qui est souvent reprochée aux Occidentaux, mais il reste qu'une lecture lucide et critique permet de constater que l'une des difficultés de l'Afrique résiderait dans le fait d'avoir des hommes forts à la tête des institutions. Précisons qu'il serait malvenu de considérer le renforcement institutionnel comme la seule solution à tous les problèmes politiques.

L'affirmation d'Obama semble renfermer une double difficulté. Elle peut révéler une méconnaissance de l'histoire postcoloniale de l'Afrique, d'une part ; et elle vise à idéaliser de manière excessive le modèle d'institutions fortes comme norme universelle, d'autre part. Or il s'agit là de ce contre quoi s'insurge Wiredu (1996, p.136) en parlant de « décolonisation conceptuelle » : le combat pour la décolonisation ne peut se réduire à la seule indépendance politique, mais il doit s'étendre aux catégories intellectuelles importées par l'Occident et qui, aujourd'hui, tendent encore à façonner la pensée africaine. Au fond, le philosophe ghanéen nous invite à une reconversion du regard sur les concepts politiques légués par l'Occident. Cette action permet d'évaluer et d'interroger leur légitimité dans le contexte africain.

L'histoire politique de l'Afrique invite sans doute à nuancer l'opposition entre « hommes forts » et « institutions fortes ». Tous les dirigeants politiques, dépositaires d'une forte autorité politique, ne se confondent pas nécessairement avec les institutions de leur État. L'expérience des figures politiques telles que Jerry Rawlings[4] et Nelson Mandela[5] méritent toute notre attention pour l'ensemble de leur œuvre politique. Ils ont montré qu'un dirigeant politique peut tout à fait être puissant, dans certains cas, et renforcer le cadre institutionnel appelé à survivre après sa mort. Ainsi voit-on que l'enjeu ne réside pas tant dans la présence au pouvoir d'hommes forts, mais plutôt dans l'œuvre de transformation et de consolidation des institutions africaines afin que celles-ci, peu importent les circonstances, puissent perdurer. Aujourd'hui encore, le Ghana et l'Afrique du Sud peuvent, toute proportion gardée, constituer des exemples

[4]Officier militaire et ancien président du Ghana (1999-2001) élu démocratiquement. Après son premier coup d'État, Rawlings a cédé le pouvoir au profit des élections démocratiques, signe de la grandeur des rares hommes d'État. Cela montre qu'il a mis son pouvoir au service du bien commun, en œuvrant à la consolidation de l'État. Par la suite, il a accepté de se soumettre aux règles de la compétition électorale.
[5]Ancien président d'Afrique du Sud de 1994-1999. Il fut emprisonné par le régime d'Apartheid. Mandela est un exemple de dépersonnalisation du pouvoir car il n'a effectué qu'un seul mandat. Il a contribué ainsi à la consolidation des institutions qui, jusqu'à ce jour, résistent à toute personnalisation du pouvoir.

significatifs d'expériences démocratiques. En effet, depuis 1992, le Ghana a connu les alternances politiques, qui résultent de la tenue d'élections sans heurts et sans contestations : les candidats vaincus ont très souvent reconnu leur défaite et n'hésitent pas à féliciter le vainqueur à l'élection présidentielle. Récemment, en décembre 2024, le NDC[6], alors dans l'opposition, a remporté l'élection présidentielle ainsi qu'une majorité parlementaire. Tandis que le cas sud-africain est particulièrement marqué, depuis 1994, par une démocratie constitutionnelle dans laquelle le pluralisme politique et la compétition électorale constituent les fondements. En mai 2024, les élections générales ont fait perdre à l'ANC[7] de sa majorité absolue après trois décennies de domination parlementaire. Cela n'a pourtant pas occasionné des bains de sang ou des contestations interminables. Au contraire, cette nouvelle configuration politique permet à l'ANC d'engager régulièrement des négociations avec d'autres formations politiques pour constituer un gouvernement. Toutefois, nous ne disons pas que ces deux cas sont parfaits, d'autant plus qu'on note encore des problèmes de corruption, des obstacles en matière de respect de l'État de droit, des menaces contre des minorités, la xénophobie, ce qui constitue un danger pour les droits humains. Ainsi, il est vrai que beaucoup d'hommes forts résistent très difficilement à la tentation de la personnalisation du pouvoir, mais cela ne doit guère conduire à une généralisation. Dans ce contexte, la prudence et la lucidité sont de mise.

Au fond, il faut saisir les propos de l'ancien président américain comme une invitation adressée à l'élite africaine. Dans la mesure où celle-ci est souvent confrontée à des coups d'État militaires qui sont de nature à fragiliser les institutions politiques, à interrompre le processus démocratique et à remettre en question les fondements de l'État de droit. Ainsi, depuis l'avènement du multipartisme, l'Afrique apparaît comme le continent qui a été le théâtre de nombreuses prises de pouvoir par les armées. Ces coups d'État militaires mettent en évidence la faiblesse des mécanismes institutionnels de régulation des conflits politiques et l'incapacité de certains mécanismes démocratiques à garantir de manière durable l'alternance et la légitimité du pouvoir. Dans ce sens, Achille Mbembe (2020, p.53) dénonce les formes de pouvoir dans lesquelles les institutions étatiques peuvent être assujetties aux logiques personnelles et clientélistes de l'exercice du pouvoir. Dès lors, au lieu de brandir hâtivement l'argument paternaliste, le propos d'Obama doit plutôt susciter en chacun des interrogations sur la nature des institutions auxquelles aspirent les peuples africains. En réalité, l'objectif est ici de résister à toute forme de personnalisation du pouvoir, ainsi qu'aux crises de légitimité et d'éviter de fournir à certaines puissances étrangères des prétextes pour mener des interventions militaires.

Par conséquent, deux facteurs peuvent expliquer les limites du modèle d'institutions dans le contexte africain : le paternalisme occidental, d'une part, et l'incapacité des élites africaines à se donner elles-mêmes des institutions légitimes et crédibles, d'autre part. Toutefois, si ni la personnalisation du pouvoir ni la seule formalisation institutionnelle ne suffisent, à quelles conditions un modèle africain de gouvernance peut-il réellement contribuer à fonder une culture de la paix ?

[6]National Democratic Congress, actuel parti au pouvoir au Ghana.
[7]African National Congress, formation politique actuellement au pouvoir en Afrique du Sud.

3. Quel modèle africain de gouvernance pour la culture durable de la paix ?

3.1. Dépasser l'opposition pouvoir personnel et institutionnalisme

Le modèle africain de gouvernance, favorable à la culture de la paix, exige tout d'abord que l'on dépasse l'opposition entre personnalisation du pouvoir et institutionnalisme. Ce qui pourrait faire écho à l'indifférence affichée par Kant (1991, p. 87) à l'égard de la question du meilleur régime politique. Il distingue fondamentalement la forme de gouvernement du mode de gouvernement. La *forma imperii* renvoie aux dépositaires ou titulaires du pouvoir souverain, alors que *la forma regiminis* désigne la manière avec laquelle le gouvernement exerce le pouvoir souverain. Partant de cette distinction, un régime démocratique peut avoir une *forme* républicaine, mais son *mode* peut être despotique. De même, un régime autoritaire peut avoir une *forme* despotique, mais son *mode* peut être républicain. Cela traduirait chez Kant un attachement à l'esprit plutôt qu'à la forme du modèle politique. Partant de cette perspective kantienne, il apparaît que l'Afrique doit sortir du débat stérile « hommes forts » ou « institutions fortes ». Dans la mesure où l'essentiel réside davantage dans deux éléments : l'exercice du pouvoir et la finalité de cet exercice du pouvoir. Si pour Kant, ce qui compte le plus, c'est l'exercice du pouvoir politique plutôt que ceux qui en sont les représentants, il n'en demeure pas moins que les décisions, les choix politiques et les actions des gouvernants doivent viser la protection des droits, la limitation de l'arbitraire et la garantie, pour chaque individu, des conditions minimales d'une existence digne.

Dans sa théorie de la justice, Martha Nussbaum n'aborde certes pas la question des « hommes forts » ou « d'institutions fortes », encore moins leur opposition, mais elle est préoccupée par le seuil minimal d'une vie digne auquel les gouvernés, peu importe leurs conditions[8], peuvent prétendre. La philosophe américaine (2012) propose une liste de dix capabilités centrales[9] qui définissent le seuil minimal de conditions nécessaires à une vie digne. Il s'agit de ce qu'un gouvernement doit assurer à ses gouvernés pour leur garantir un seuil de bien-être et une qualité de vie. Sa théorie apparaît comme une invitation adressée aux gouvernements qui, à travers leurs politiques publiques, devraient mettre en place une approche par les capabilités. Mais qu'est-ce qu'elle entend au juste par les capabilités ? À ce sujet, elle écrit :

> (…) il s'agit « des réponses à la question : ''Qu'est-ce que cette personne est capable de faire et d'être ? (…) Il ne s'agit donc pas simplement des capacités dont une personne est dotée, mais des libertés ou des possibilités créées par une combinaison de capacités personnelles et d'un environnement politique, social et économique. (Nussbaum, 2012, p. 39).

Dans ce passage, on constate que l'attention porte davantage sur deux réalités : un ensemble de possibilités, de libertés de choix et d'action d'une part ; la question de l'environnement qui doit plus interpeller les gouvernants dans les actions et les

[8] Il s'agit des conditions physiques (s'agit-il d'une personne en situation de handicap), psychologiques (s'agit-il une personne atteinte de déficience ou de troubles mentaux) ou sociales (s'agit-il d'une personne extrêmement pauvre ou économiquement faible).

[9] Ces dix capabilités sont les suivantes : la vie, la santé du corps, l'intégrité du corps, les sens (associés à l'imagination et la pensée), les émotions, la raison pratique, l'affiliation, les autres espèces, le jeu, le contrôle sur son environnement.

politiques publiques qu'ils mettent en place pour favoriser le déploiement des capabilités des citoyens. Mais les capabilités constituent une grille d'analyse ; Nussbaum parle d'ailleurs de « l'approche par les capabilités », entendue comme une contre-théorie qui repose sur une critique de l'omniprésence des critères économiques (notamment la richesse) dans l'évaluation du bien-être ou de la qualité de vie des individus. Elle entend étendre les critères du bien-être à la santé, à l'éducation, à l'intégrité du corps, aux émotions. Dans ce sens, une question mérite d'être soulevée : pourquoi une théorie des capabilités constituerait-elle un modèle de gouvernance pour la paix en Afrique ?

Loin de nous l'idée d'en faire un modèle par excellence, mais il s'agit tout au moins d'en prendre quelques éléments théoriques qui auraient servi d'inspiration au modèle africain. Dans la mesure où les institutions, à travers des politiques publiques, permettent d'accéder à des conditions matérielles, sociales et politiques, elles peuvent réduire peu à peu certaines formes d'exclusion et de frustrations qui sont de nature à engendrer des conflits. Cela pourrait sans doute conduire à l'émergence d'une culture de la paix. Dès lors, le modèle africain de gouvernance pourrait s'en inspirer sans toutefois s'emprisonner dans un mimétisme naïf et aveugle. En effet, la théorie des capabilités propose des outils théoriques qui, dans l'exercice du pouvoir politique, permettent d'assurer aux individus les conditions d'une vie digne. Ainsi, la culture de la paix en Afrique ne dépend pas uniquement de la stabilité des institutions, mais de la capacité à créer les conditions matérielles, sociales et politiques pour garantir une meilleure qualité de vie et un bien-être.

Le modèle africain de gouvernance gagnerait donc à dépasser le sempiternel débat entre « hommes forts » et « institutions fortes », qui semble égarer certains États africains alors que l'essentiel réside dans la manière d'exercer le pouvoir et dans l'amélioration de la qualité de vie des concitoyens au sens où l'entend Nussbaum (2012). À cette fin, ces États peuvent tout à fait s'abreuver à d'autres sources, sans jamais perdre leur lucidité et leur sens critique.

3.2.Repenser l'autorité politique à l'aune du bien commun

Il est vrai que la personnalisation du pouvoir se distingue de la patrimonialisation, mais il convient tout de même de souligner que la frontière reste insignifiante. D'autant plus que la patrimonialisation apparaît, dans certains cas, comme la conséquence de la personnalisation du pouvoir. Lorsqu'un dirigeant politique perd le sens des réalités, en estimant être bien plus qu'un représentant ou un titulaire de l'autorité politique, il peut parfois confondre la chose publique avec la chose privée, le bien commun devient la propriété individuelle. En ce sens, les deux représentent l'envers et l'endroit d'une médaille. Dans cette perspective, on peut établir une proximité avec Kant (1991) qui, en son temps, mettait en garde certains princes contre l'altération que le pouvoir politique pouvait faire subir au jugement libre de raison. Il écrit :

> Il ne faut pas s'attendre à ce que des rois philosophent ou à ce que des philosophes deviennent rois, mais il ne faut pas non plus le souhaiter, parce que détenir le pouvoir corrompt inévitablement la raison. Mais (…), la classe des philosophes (…), est indispensable pour éclairer les affaires des uns et des autres… (Kant, 1991, p.109).

À travers ce propos, le philosophe prussien se désolidarise de la théorie platonicienne du philosophe-roi, tout en reconnaissant l'importance des philosophes dans la vie politique. En soi, il ne fait pas un procès à tout détenteur du pouvoir, mais plutôt à ceux qui sont mus par une quête sans frein du pouvoir et qui n'ont pas à leurs côtés les philosophes. Ce sont ces dirigeants-là qui, à ses yeux, ont tendance à céder à leurs inclinations naturelles : la force et l'orgueil se substituent à la justice et à la vérité. Cela signifie que celui qui a le pouvoir peut parfois être indifférent aux besoins et aux préoccupations de ses semblables. Kant invite dès lors à repenser notre rapport à l'autorité politique.

Pourtant, dans le contexte africain, certains dirigeants sont caractérisés par une gestion patrimoniale du pouvoir (Bayart, 1989), dans la mesure où les ressources naturelles sont privatisées, certains postes de responsabilité dans l'administration sont la chasse-gardée des membres de leur famille, des proches ou des membres du clan. Tout cela fait de la culture de la paix un « doux rêve » et non une exigence devant laquelle tous les citoyens doivent se plier. Dans cette perspective, on peut marquer une opposition entre un « homme d'État » et un « homme politique » ou « politicard ». Dans *The Trouble With Nigeria*, Chinua Achebe (1983) fait un procès de la vie politique nigériane, particulièrement de l'élite politique. L'échec de la classe politique nigériane était imputable à la manière dont le pouvoir est conçu : le pouvoir est vu comme un moyen de s'enrichir, plutôt que celui de servir l'État. À travers cette critique, il semble possible de distinguer l'homme politique ou le politicard de l'homme d'État. Le premier est préoccupé par la conquête et l'exercice du pouvoir dans son intérêt personnel, tandis que le second est soucieux de l'exercice du pouvoir dans le sens du bien commun, de la préservation de l'État et de l'intérêt général.

Ainsi, repenser l'autorité politique revient davantage à considérer l'homme d'État, parce qu'il est susceptible de conduire ses concitoyens vers la culture de la paix. Penser à l'intérêt général, et non exclusivement à celui d'une minorité (un groupe ethnique, une formation politique, etc.), c'est cultiver la paix civile. Cette conception mettrait à l'abri des divisions, des injustices et des inégalités entre les citoyens. Toutefois, la solidité des institutions ne reposera pas exclusivement sur la personne de l'homme d'État, étant donné qu'elle exige également les efforts de chacun, dès lors que l'homme d'État aura fait montre d'une attitude exemplaire. De ce fait, la préservation et la continuité des institutions fortes deviennent une obligation citoyenne et impliquent une participation collective. Chacun, au niveau qui est le sien, aura la lourde responsabilité de préserver l'héritage institutionnel légué par ses devanciers. Généralement, ce qui a été conquis au prix de l'épreuve se conserve précieusement. À titre d'exemple, le Ghana peut être cité car, après avoir connu dans son histoire des épisodes de coups d'État, il apparaît de nos jours comme un exemple de démocratie. C'est dire à quel point la tâche est complexe, mais en se donnant les moyens, de nombreux États

africains seraient capables de se doter d'institutions légitimes à condition d'avoir à leur tête des hommes d'État.

Par conséquent, la culture de la paix ne peut émerger que dans un contexte où les États ont à leur tête des hommes d'État en quête de l'intérêt général, plutôt que ceux qui cherchent simplement à se faire du profit. Le pouvoir ne doit pas être une fin en soi, mais un moyen permettant de servir ses concitoyens au nom de l'intérêt supérieur de la République.

3.3.Les ressources endogènes de la culture de la paix en Afrique : de l'éducation à la Palabre

Il n'est pas ici question de rejeter en bloc les ressources exogènes de la culture de la paix, mais d'exhumer, voire de faire un détour vers les ressources proprement africaines. Au nombre de ces ressources endogènes, on peut retenir l'éducation traditionnelle et la palabre, entendues comme formes sociales de transmission des savoirs, des valeurs et des normes qui régulent la vie collective. Or, pour saisir leur fonction dans le cadre de la culture de la paix comme modèle de gouvernance, une démarche généalogique semble indispensable. Il faut, en d'autres termes, remonter le temps jusqu'aux formes précoloniales de transmission des savoirs, en évitant de projeter sur elles les catégories de l'école moderne.

En effet, l'éducation n'est pas une invention occidentale. Avant l'arrivée des colonisateurs, il existait déjà des lieux d'éducation traditionnelle : il s'agissait des espaces de transmission des savoirs ancestraux. À cet effet, l'historien burkinabè Joseph Ki-Zerbo (1990) parle de l'éducation communautaire, en soulignant que la société précoloniale africaine était un espace éducatif global. L'éducation s'effectuait à l'échelle familiale et communautaire, à travers la parole, l'observation, l'imitation, le travail, les jeux, les cérémonies et les rites. Les rites initiatiques occupaient une place particulièrement importante, d'autant plus qu'ils préparaient le jeune à endosser peu à peu les responsabilités au sein de sa communauté. Pour Ki-Zerbo (1990, p.115), l'éducation précoloniale inculquait aux jeunes des valeurs telles que la sacralité de la vie, la conduite exemplaire, la solidarité, le sens de l'honneur, le sacrifice pour la collectivité. Or, c'est en s'écartant de certaines valeurs endogènes qu'une partie de l'élite africaine aurait oublié ce qui, autrefois, constituait une boussole, un repère aussi bien dans le cadre spatio-temporel que dans les affaires socio-politiques. Ainsi, l'élite politique africaine a l'obligation de se réapproprier ces valeurs endogènes pour établir un modèle de gouvernance où la culture de la paix servirait de parchemin à chaque responsable politique.

Par ailleurs, la pertinence de la culture de la paix comme modèle africain de gouvernance se donne à saisir chez Bidima. Dans *La Palabre : une juridiction de la parole*, Bidima (1997, p.43) considère la parole comme une institution à la fois symbolique et politique dont les missions sont multiples : elle est un lieu, entre autres, de résolution des conflits, de transmission de la mémoire, de décision collective, etc. Dans ce contexte, l'usage de la violence ou le recours aux conflits semblent dépourvus de toute légitimité et de pertinence, car cette démarche va à l'encontre des valeurs traditionnelles, lesquelles reposent, entre autres, sur le respect des anciens, des chefs coutumiers et la préservation du lien communautaire. C'est l'une des raisons pour lesquelles le dialogue collectif repose sur une rationalité narrative, symbolique et

mythique, où la connaissance des proverbes, des récits, des appels aux ancêtres et des métaphores est essentielle lors de la prise de parole. Comme Bidima (1997, p.67) l'affirme si bien : « la palabre substitue au coup porté le coup de parole ». On pourrait ici entrevoir une sorte de « démocratie africaine »[10], par opposition à « la démocratie en Afrique »[11]. D'autant plus qu'en substituant « le coup de la parole » au « coup porté », la palabre semble rejoindre, sous une autre forme, la rationalité communicationnelle défendue par Jürgen Habermas. Pour l'auteur de la *Théorie de l'agir communicationnel*, le consensus résulte d'un échange argumenté entre sujets égaux (2001, p.17). En revanche, cette analogie trouve ses limites : là où Habermas postule l'égalité formelle des participants et l'universalité des procédures discursives, la palabre repose sur une rationalité narrative et symbolique, fortement enracinée dans la connaissance des traditions, des codes et des mythes. Elle propose ainsi une rationalité politique du dialogue.

Par conséquent, la palabre semble favoriser la culture de la paix, en limitant le recours à la violence au profit du dialogue et en favorisant une délibération démocratique. Mais elle exige une compétence minimale permettant aux participants de saisir les codes symboliques, les normes et les valeurs qui structurent la délibération. En cela, la palabre peut être pensée comme une institution de paix, c'est-à-dire un modèle de gouvernance politique susceptible d'enrichir les formes contemporaines de régulation politique. Toutefois, loin de nous la prétention d'idéaliser les sociétés africaines précoloniales ni de leur attribuer une vocation fondamentalement pacifique. L'enjeu réside plutôt dans l'identification, dans certaines pratiques et institutions endogènes, des ressources normatives susceptibles d'être réinterprétées à l'aune des conditions politiques contemporaines. C'est la raison pour laquelle nous insistons sur l'idée qu'il s'agit d'un détour, et non d'un retour.

Conclusion

En définitive, l'enjeu de notre réflexion consistait à dépasser l'alternative homme fort/institutions fortes afin de penser durablement la culture de la paix comme un modèle africain de gouvernance. À cette fin, trois grands axes ont constitué le fil directeur de notre discussion.

La figure de l'homme fort a d'abord retenu notre attention parce que, pendant longtemps, elle a constitué un garant de l'ordre politique et de la stabilité institutionnelle. La tradition du réalisme politique, qui va de Machiavel à Hobbes, est traversée par cette conception, même si on peut noter quelques nuances d'un auteur à l'autre. De même, l'Afrique précoloniale et postcoloniale a certes été marquée par la figure de l'homme fort, mais il importe de souligner qu'en fonction des périodes, l'homme fort se donne à saisir de manière différente. Loin de tout jugement de valeur et sans prétendre idéaliser l'un au détriment de l'autre, l'homme fort de la période

[10] Elle ne se contente pas d'un mimétisme aveugle et naïf, mais elle hérite de certains outils théoriques de la démocratie telle qu'elle est pratiquée en Occident, sans perdre de vue les outils de la culture africaine, cf. Achille Mbembe, « Esquisse d'une démocratie à l'africaine », *Le Monde diplomatique*, octobre 2000.

[11] Elle renvoie à une exportation des principes démocratiques tels qu'ils sont mis en pratiques en occident, cf. Jean-François Bayart, « La problématique de la démocratie en Afrique noire : ''La Baule, et puis après ?'' », *Politique africaine*, n°43, 1991, pp.5-20.

précoloniale se distingue, dans certaines configurations, par une défense de la communauté ainsi que par la défense de son territoire ; tandis que celui de la période postcoloniale semble, dans certaines circonstances politiques, préoccupé par une patrimonialisation du pouvoir et, pour ses intérêts ou son maintien au pouvoir, le dirigeant est parfois prêt à céder certaines ressources naturelles à des puissances étrangères. Dans tous les cas, on assiste, peu importe la période, à une sorte de personnalisation du pouvoir. Si cette personnalisation a constitué autrefois une solution, notamment au lendemain des indépendances, qu'en est-il aujourd'hui ?

De nos jours, la personnalisation du pouvoir n'apparaît plus nécessairement comme une alternative crédible à la fragilité des institutions politiques. Elle constituerait même une menace pour l'État de droit, État dans lequel la loi s'impose à tous. Ainsi, le modèle d'institutions fortes devient l'idéal. Néanmoins, s'il s'entend comme un héritage colonial, ce modèle porterait en lui les signes d'un paternalisme occidental et d'une normativité imposée de l'extérieur. Or, dans le contexte africain, cette conception se heurte à une difficulté majeure : un dirigeant politique peut tout à fait être puissant, dans certains cas, et renforcer le cadre institutionnel appelé à survivre après sa mort. L'expérience des figures politiques telles que Jerry Rawlings et Nelson Mandela peut être citée en guise d'illustration. Ainsi voit-on que l'enjeu ne réside pas tant dans la présence au pouvoir d'hommes forts, mais dans l'œuvre de transformation et de consolidation des institutions pour que celles-ci, peu importent les circonstances, soient permanentes. Dès lors, il devenait indispensable de poser les jalons de ce qui pourrait être, toute proportion gardée, un modèle africain de gouvernance politique fondé sur la culture de la paix.

Fonder durablement un tel modèle exige, d'abord, de sortir du sempiternel débat homme fort/institutions fortes. Ce débat est de nature à enfermer la pensée entre deux choix possibles. Or ce qui compte en réalité, c'est l'usage qu'un dirigeant fait du pouvoir politique qu'il détient et la finalité qu'il confère à son exercice (actions, décisions publiques, choix politiques). Partant de là, il semble clairement possible de distinguer l'homme politique, préoccupé par la seule conservation de son pouvoir, de l'homme d'État, soucieux de la consolidation et de la survie des institutions au-delà de sa personne. Par conséquent, le modèle africain de gouvernance pourrait reposer sur quatre piliers interdépendants : un leadership responsable en raison d'un exercice éthique et limité du pouvoir ; des institutions dépersonnalisées et légitimes qui affirment la primauté de la loi sur la personne ; la recherche du bien commun, exigeant que les décisions politiques aient une finalité collective ; et la valorisation des vertus pacificatrices des ressources endogènes, à savoir les traditions, les savoir-faire et les mécanismes de prévention et de résolution des conflits.

Références bibliographiques

ACHEBE Chinua, 2000, *The Trouble with Nigeria*, Enugu, Fourth Dimension Publishing Company, Revised edition.

BADIE Bertrand, 1992, *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard.

BALANDIER Georges, 1967, *Anthropologie politique*, 1re édition, Paris, Presses Universitaires de France.

BAYART Jean-François, 1989, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard.

BAYART Jean-François, 1991, « La problématique de la démocratie en Afrique noire : ‘’La Baule, et puis après ?’’ », *Politique africaine*, n°43, pp.5-20.

BIDIMA Jean-Godefroy, 1997, *La Palabre : Une juridiction de la parole*, Paris, Éditions Michalon.

BODIN Jean, 1993, *Les six livres de la République*, Paris, Librairie Générale française.

DURKHEIM Émile, 2013, *De la division du travail social*, Paris, Presses Universitaires de France.

GADAMER Hans-Georg, 1996, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, Trad. Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio.

GROTIUS Hugo, 2005, *Droit de la paix et de la guerre*, Paris, Presses Universitaires de France.

HABERMAS Jürgen, 2001, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard.

HOBBES Thomas, 2004, *Léviathan.* trad. Philippe Folliot, éd. électronique.

KANT Emmanuel, 1991, *Vers la paix perpétuelle*, Paris, Jean-François Poirier et Françoise Proust, Flammarion.

KANT Emmanuel, 2011, *Métaphysique des mœurs, Première Partie, Doctrine du droit*, Paris, Traduction Alexis Philonenko, Vrin.

KELSEN Hans, 1999, *La Théorie pure du droit*, Paris, LGDJ.

KI-ZERBO Joseph, 1978, *Histoire de l'Afrique noire. D'hier à demain*, Paris, Hatier.

KI-ZERBO Joseph, 1990, Éduquer *ou périr*, Paris, UNICEF-UNESCO/L'Harmattan.

LAVAL Christian, 2016, « Le destin de l'institution dans les sciences sociales », *Revue du MAUSS*, 48(2), pp. 275-292.

MACHIAVEL Nicolas, 1995, *Le Prince*, Paris, Gallimard, Traduction Gérard Luciani.

MAIRET Gérard, 1997, *Le principe de souveraineté. Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Paris, Gallimard.

MBEMBE Achille, 2000, « Esquisse d'une démocratie à l'africaine », *Le Monde diplomatique*, octobre.

MBEMBE Achille, 2020, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, La Découverte.

MONTESQUIEU, 1995, *De l'esprit des lois*, Paris, Gallimard, Tome 1, collection Folio.

NUSSBAUM Martha C., 2012, *Capabilities. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?* Paris, Flammarion, coll. « Climats », traduction Solange Chavel.

PÉAN Pierre, 1983, *Affaires africaines*, Paris, Fayard.

Le monde Afrique, 13 juillet 2009, « L'Afrique n'a pas besoin d'hommes forts, mais d'institutions fortes », Principaux extraits du Discours.

RICOEUR Paul, 1986, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil.

SENELLART Michel, 1989, *Machiavélisme et raison d'État*, Paris, Presses Universitaires de France.

WIREDU Kwasi, 1996, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Bloomington, Indiana University Press.