



**HAL**  
open science

## Religions, temporalités, modernité

Abel Kouvouama

► **To cite this version:**

| Abel Kouvouama. Religions, temporalités, modernité. 2014. hal-03234251

**HAL Id: hal-03234251**

**<https://hal.science/hal-03234251>**

Submitted on 25 May 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Religions, temporalités, modernité

Pr. Abel KOUVOUOUMA

Université de Pau et des Pays de l'Adour

Laboratoire ITEM

### *Les figures de la modernité*

La réflexion sur la modernité et sur deux de ses principales figures, (la politique, la religion et le développement) apparaît ici comme une sorte de gageure à l'analyse socio-anthropologique et philosophique. La question lancinante est de savoir dans quelle mesure les sciences sociales peuvent dialoguer entre elles autour d'un thème transversal de recherche comme celui de la modernité, thème pour lequel deux figures ont été privilégiées ici ? Le thème de la modernité met en scène le rôle principal du sujet, de l'individu ou de l'acteur social. Comment ce sujet, cet acteur social se positionne-t-il dans différents contextes socio-culturels, micro et macro-sociologiques par rapport aux autres acteurs ? Ceci suppose que l'analyste prenne en compte les dynamiques des savoirs scientifiques produits dans différents contextes, ainsi que les processus de transformations sociales et culturelles qui y sont en oeuvre pour comprendre les productions collectives et individuelles à l'échelle micro et macro-sociale. Je cherche à souligner l'intérêt scientifique des questions soulevées, à la fois dans leur universalité et dans leur particularité, puis montrer combien est cruciale pour l'analyse philosophique et sociologique et anthropologique la question du local et du mondial. Sans vouloir verser aussi bien dans un culturalisme réducteur que dans un universalisme niveleur qui évacuent l'altérité du champ de la totalité dynamique, cette réflexion prend en considération des rationalités contextualisées dans l'affirmation de l'universalité de la raison constituante propre à l'humain. Partant d'une posture critique, j'ai entrepris de réfléchir sur la modernité et deux de ses figures, en l'occurrence, la politique et la religion. D'aucuns peuvent être tentés de dire que le choix d'un tel thème obéit à un effet de mode, mais les motivations réelles vont bien au-delà de l'air du temps. Elles amènent à interroger les catégories à partir desquelles les individus policés conçoivent leur rapport à l'autre, à la nature et à la société, ceci aux fins d'une organisation plus rationnelle de la cité et déterminer ce qui doit être à partir d'une réflexion sur ce qui est. Avant d'aller plus loin dans le travail d'élucidation du sens, j'aimerais tout d'abord préciser les objectifs visés par cette recherche, et qui peuvent se résumer en cinq points :

- Comprendre la problématique individu-communauté (principe individuel et principe communautaire) dans la gestion de la cité.
- Dégager le contenu pluriel du concept de *modernité* comme concept opératoire.
- Appréhender les questions du sens (politique) et de la dette du sens (religion) qui sont au centre de la problématique individu-communauté.
- Démontrer dans la gestion du politique et du religieux la raison pratique de la permanence du principe individuel et du principe communautaire.

- Légitimer à travers les figures de la modernité choisies ici comme lieu d'effectivité de la raison pratique, le procès d'innovation et d'émancipation du sujet ; en donnant à la notion de figure l'idée d'existence de régularités communes propres à la modernité saisie comme opératrice d'innovation et de changement; d'où la nécessité de résoudre ces problèmes théoriques:

a)- Sous quelle forme de rationalité scientifique et sous quelles exigences pratiques, la réflexion sur les productions politiques et religieuses de la modernité en peut intégrer tout à la fois, le contenu empirique des sciences humaines et sociales et le contenu normatif des théories sur l'individu et la société ?

b)- Sous quelles conditions, la question de la légitimité démocratique peut être énoncée à un niveau du discours acceptable par tous les individus comme discours de vérité dans un régime fragmentaire qu'est le régime démocratique?

Ces interrogations concernent les faits sociaux qui sont observables dans toutes les sociétés humaines quelles qu'elles soient, et lesquelles sociétés en réalité, sont toujours en mouvement. Un tel jugement émis naguère avait suscité des appréciations contradictoires. Pour certains, cela relevait de l'évidence, toute société étant soumise à un perpétuel renouvellement de ses structures du fait de l'avancée des sciences et des techniques, signe du progrès réalisé dans le domaine des savoirs et des savoirs-faire. Toutefois, ils ont introduit des coupures pour distinguer deux types de sociétés historiques : d'une part, celles qui seraient plus inventives, plus ouvertes au progrès, aux innovations de toutes sortes, il s'agirait de sociétés modernes et industrialisées; d'autre part, des sociétés dites "fermées", à croissance lente, tournées vers le passé, moins technicisées et considérées comme des sociétés sous-développées, sans machinisme. Pour d'autres, toutes les sociétés ne sont pas en mouvement, parce que certaines sont "arriérées", "archaïques", et à mentalité prélogique; elles seraient ainsi vouées à l'immobilisme et n'auraient pas d'histoire. Tout au plus leur mise en mouvement résulterait de l'intervention extérieure qui y aurait introduit la raison, la technique, la science et la religion chrétienne, piliers de la modernité.

Par la suite, d'autres analyses plus objectives et plus critiques seront faites au sein du courant dynamiste et critique mettant en relief la complexité des phénomènes sociaux étudiés, particulièrement dans les sociétés africaines qui sont depuis ces dernières années le théâtre de plusieurs mouvements sociaux aussi variés les uns des autres. Aujourd'hui encore, en cette période mouvementée faite d'explosions et d'implosions sociales et de recompositions politiques, le continent africain constitue de nouveau l'un des terrains privilégiés d'analyse pour les sciences sociales et humaines qui ont pour tâche, comme le souligne Maurice Godelier, *"d'analyser les conditions de production et de transformation de l'existence sociale de l'humanité sous ses formes collectives et individuelles. Pour cela, les sciences sociales doivent reconstruire les faits, c'est-à-dire leur donner un sens dans le champ d'une théorie, d'un système d'hypothèses et ce, à partir d'un ensemble de procédures d'examen, de méthodes d'analyse. Elles doivent ensuite suivre l'évolution de ces faits, déterminer la nature des transformations observées en appréhendant non pas des événements singuliers et dispersés, mais des séries au sein desquelles ceux-ci prennent place et trouvent sens. Puisque, ajoutet-il, le but des sciences sociales est de découvrir les propriétés objectives des systèmes de rapports qu'elles analysent avec l'espoir de dégager les lois de leurs transformations."*<sup>1</sup> Les mutations socio-politiques rapides en Afrique subsaharienne notamment affectent aussi les disciplines qui sont censées rendre

---

<sup>1</sup> Maurice Godelier, *Les Sciences de l'homme et de la société en France, analyse et propositions pour une politique nouvelle*, Paris, La Documentation Française, 1982, pp.22-27.

compte des fractures sociales et politiques et des tentatives collectives et individuelles de refaçonnage des sociétés. C'est à travers l'analyse de tous les systèmes pratiques et symboliques définissant les modalités des relations des individus à l'autre, à la nature et au monde, que le philosophe ou l'anthropologue s'investit dans le travail d'élucidation du sens.

La modernité, on en parle, ici et là, on en célèbre la valeur exemplaire et les prodigieuses réalisations en tant qu'activité rationnelle du sujet libéré des entraves de la nature. Tout bouge, tout est remis en question sous le règne de la modernité agissante: en effet, au nom de la modernité, on a accès à l'information planétaire; au nom de la modernité, la famille traditionnelle élargie éclate au profit de la famille nucléaire, à l'instar de celle des sociétés africaines contemporaines, de même que la démocratie s'y invente ou s'y réinvente parfois avec le concours de la religion comme pour compenser un certain déficit d'éthique et de confiance. En somme, tout est placé sous le signe de la recherche de la nouveauté, de la présentification de l'ancien; ceci à tel point que la modernité a été parfois perçue comme l'instauration de la "tradition du nouveau".

Je voudrais dans cette réflexion sur la modernité et ses figures m'interroger en premier lieu, sur la capacité des sciences sociales à rendre compte des dynamismes de la modernité comprise à la fois dans la dimension de l'universalité et de particularité de son mouvement. Partant de la production des rationalités contextualisées, je tenterai de résoudre la trame épistémique que résume ce double questionnement: comment penser l'universel à partir des singularités éclatées ? Et comment à partir du concept de modernité, on peut rendre compte des logiques pratiques des individus et des productions du politique et du religieux ? En second lieu, de quelle manière l'invention démocratique (espace public) impliquant le religieux (espace privé) serait-elle constitutive d'une modernité politique africaine par exemple ? Pour tenter de répondre à toutes ces interrogations, je partirai des hypothèses de travail suivantes:

- Premièrement, que les entreprises d'invention et/ou de réinvention démocratiques en Afrique par l'imbrication du politique et du religieux à travers les conférences nationales ont donné à voir l'une des formes de production endogène de la modernité politique dans son processus d'inachèvement.

- Deuxièmement, la recherche consensuelle, face à la crise de confiance entre gouvernants et gouvernés, d'un environnement de confiance dans le maintien d'un minimum d'espace public et d'une éthique de la discussion sous la conduite d'un fonctionnaire du sacré religieux, participe aussi avec toutes ses limites, du processus de pacification de l'espace du politique.

-Troisièmement, au regard des pratiques politiques en Afrique subsaharienne, que la gestion démocratique obéit à des logiques de fonctionnement dans lesquelles interfèrent le principe individuel et le principe communautaire; et qu'en considérant la crise comme un révélateur, il s'agit d'analyser, par-delà les tensions urbaines et rurales, les violences politiques et sociales, et les replis identitaires, les modes multiples d'invention d'un vouloir-vivre collectif meilleur.

En légitimant de la sorte le procès de réinvention démocratique, d'émancipation et d'autonomisation du sujet historique dans le contexte de la modernité, je postule, en guise de prospective sociale et philosophique pour les sociétés africaines subsaharienne du 21<sup>e</sup> siècle, l'invention d'une modernité politique fondée sur une véritable éthique de la discussion entre les citoyens, sur l'articulation du principe individuel et du principe communautaire de type

contractuel. Mais avant de développer ces idées examinons déjà ce que recouvrent le concept de modernité et ses différentes dimensions à partir de sa généalogie.<sup>2</sup>

## I- Les dimensions du concept de modernité

La modernité est-elle un moment daté de l'histoire, une idée régulatrice ou bien l'autre nom d'une rupture inaugurale ? On peut, travers cette interrogation comprendre que la modernité pose problème, qu'elle ne se laisse pas facilement déchiffrer, tant elle reste confuse par ce qu'elle prétend désigner. Pourtant, la modernité ne saurait s'appréhender en dehors du mot moderne, dans son rapport différencié avec l'ancien le plus souvent confondu avec la tradition. En vérité, la modernité indique bien un mouvement dans l'histoire de la pensée humaine, mouvement qui plonge certes ses racines dans l'antiquité égyptienne, grecque puis européenne dans l'affirmation du règne de la raison et de la subjectivité de l'homme devenu *maître et possesseur de la nature* (Descartes). Cependant, on a vite fait alors de réduire la modernité au seul rationalisme et à l'individualisme, voire au cartésianisme, au point d'en faire un des mouvements spécifiques propres à l'humanité européenne, voire à la rationalité européenne. Le lieu géographique d'énonciation et le mouvement rationnel qui la porte semblent de la sorte définitivement datés. Or, la *rationalité*, fait remarquer Jean-Godefroy Bidima, *une certaine rationalité, cache aussi ses dessous, ses envers et ses revers(...)* Ces *envers de la rationalité fonctionnent, soit de façon subtile, soit de manière brutale.*<sup>3</sup> Trois axes de réflexion - philosophique, esthétique et sociologique - seront ici privilégiés pour analyser le concept de modernité.

### 1)- La dimension philosophique

Dans la tradition philosophique, on a repéré les premiers signes de manifestation de la modernité depuis l'antiquité dans le mouvement d'autodétermination et de réalisation de la conscience de soi du sujet; en effet, dans les débats qui opposaient, entre autres, Epicure à Plutarque ou à Démocrite, la philosophie et la religion constituaient l'espace critique dans lequel l'homme est posé comme conscience de soi libre. Les prises de position philosophique de Démocrite et d'Epicure (dont Marx se donnera la peine, plus tard, de les présentifier dans sa "Dissertation" doctorale de 1841), tendaient à montrer que la religion, par opposition à la philosophie, apparaissait comme le lieu de perversion de la conscience de soi du sujet; alors que la philosophie, par son activité critique et rationnelle, avait pour but de libérer l'homme de l'angoisse existentielle, soit par la pratique de l'époché (de suspension du jugement) pour être dans l'ataraxie (absence de trouble), soit par une juste représentation humaine des dieux constitués d'atomes plus fins que ceux des hommes et vivant tout près dans les inter-mondes. Mais la philosophie scolastique instituée par l'église avec le poids décisif d'Aristote et de Saint-Thomas d'Aquin érigea la foi religieuse en norme absolue de référence intellectuelle et scientifique.

C'est cette philosophie du sujet libre qui va renaître à la fin du 14<sup>e</sup> siècle en Europe, donnant ainsi toute sa signification au mot "renaissance", ainsi qu'à celui de "moderne". Et la crise qui survient alors au sein de l'église chrétienne entre une "*devotio moderna*" (le culte

---

<sup>2</sup> C'est ce que j'ai déjà tenté d'analyser ailleurs dans mon ouvrage: *La modernité en question*, Brazzaville, Editions Paari, 1996.

<sup>3</sup> Bidima Jean-Godefroy, *Théorie Critique et modernité négro-africaines, De l'Ecole de Francfort à la "Docta spes africana"*, Paris, Publication de la Sorbonne, 1993, p.14.

moderne) et une *“devotio anteanus”* (le culte ancien), suivie au 17<sup>e</sup> siècle, dans le domaine littéraire, de la *“querelle des anciens et des modernes”* fit apparaître au grand jour la nature du conflit; car derrière cette querelle se profilait une *“crise de civilisation”* dont la tendance *“moderne”* était portée par le rationalisme et le matérialisme; elle entendait substituer l'usage principal de la raison à celui de la foi et doter l'individu de son autonomie de conscience et de pensée, ainsi que de sa capacité à se réaliser soi-même sur les plans moral et philosophique. A la base de cette *“crise de civilisation”* se trouvent notamment les nouvelles découvertes scientifiques de Galilée sur le mouvement de la terre et du soleil, celles de Newton, de Bacon avec pour conséquence sur le plan philosophique, l'affirmation audacieuse d'un Descartes faisant de tout homme rationnel, *“maître et possesseur de la nature”*.

Au 18<sup>e</sup> siècle, les philosophes des lumières en France ou de l'Aufklärung en Allemagne, amplifieront ce mouvement qui va conduire à la mise en place des fondements philosophiques et politiques de la modernité, dont le rationalisme et l'individualisme seront les aspects déterminants. De la sorte, le progrès conçu comme perfectibilité continue du genre humain dans une nature stable<sup>4</sup> va se refléter dans les sciences, les arts et la technique, dans la constitution de l'Etat bourgeois centralisé et démocratique et dans l'idée de nation. Avec l'idée de changement permanent, d'innovation accélérée, on assistera partout en Europe, à la déstructuration des systèmes politiques, des modes de pensée et d'agir, ainsi qu'à l'exacerbation des conflits et des luttes par la division sociale du travail.

Je peux dire que le philosophe allemand Hegel a été celui qui a déployé le contenu de la modernité en liaison avec l'histoire pour désigner l'avènement des *“temps nouveaux”* correspondant au début des *“lumières”* et de la *“Révolution Française de 1789”*. Ainsi que le précise Hegel dans son ouvrage *“Principes de la philosophie du Droit”*, *“le principe du monde moderne est, en général, la liberté de la subjectivité (...). Ce qui fait la grandeur de notre temps, poursuit-il, c'est que l'on a reconnu la liberté, la propriété de l'esprit, le fait qu'il est en soi auprès de soi”*. En somme, pour Hegel, le principe de la subjectivité qui est au fondement de la modernité libère le sujet des entraves de la nature; de ce fait, l'Etat, la religion, la morale, l'art, bref, toute la société moderne n'apparaît que comme l'incarnation du principe de la subjectivité dont les fondements sont à rechercher chez Descartes (Cogito) et chez Kant dans la figure de la conscience de soi qui scinde la raison en ses éléments (raison pratique, faculté de juger) séparés de la connaissance théorique (raison pure). Et la modernité devient un problème philosophique pour Hegel par le fait que la philosophie se doit de traduire en pensée, le moment temporel qui est le sien, de se saisir elle-même comme moment de la subjectivité réflexive dans son déploiement dans le monde sous les quatre aspects suivants marqués par l'individualisme, le droit à la critique, l'autonomie de l'action et la philosophie idéaliste (qui se saisit comme l'Idée qui a conscience d'elle-même).

Chez Marx, le terme *“moderne”* est fréquent dans la plupart de ses écrits entre 1840 et 1845, notamment dans la *“Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel”*; il marque ainsi l'avènement du capitalisme dans ses manifestations politiques, économiques et sociales; aussi explique-t-il que *“les Français modernes disent que dans la vraie démocratie, l'Etat politique disparaît (...). L'abstraction de l'Etat politique est un produit moderne (...). L'opposition abstraite réfléchie n'appartient qu'au monde moderne. Le Moyen Age est le dualisme réel, les temps modernes le dualisme abstrait...”*. En somme chez Marx, la modernité désigne une forme d'Etat, l'Etat

---

<sup>4</sup>Canguilhem Georges : La décadence de l'idée de progrès in, *Revue de métaphysique et de morale* 4, Paris 1987, pp.437-455.

érigé au-dessus de la société, mais aussi le rapport de cette forme avec la vie quotidienne comme avec la pratique sociale en général. La forme d'Etat se définit comme étant celle qui sépare la vie quotidienne (la vie privée) de la vie sociale et politique<sup>5</sup>.

Quant à Jürgen Habermas, sa réflexion sur la modernité s'appuie sur la critique de l'Ecole de Francfort (dont il est l'un des derniers héritiers) des théories esthétiques qui oscillent entre la perspective d'une transgression et celle d'une réconciliation du sujet. En s'investissant dans le débat sur la complexité de la modernité partagée entre le caractère procédural des ressources d'une rationalité liée à la contingence et les ressources des activités et des valeurs pratiques, Habermas souscrit à une problématique précise : celle qui associe la réflexion sur la modernité à une interrogation sur la rationalité, tout en cherchant à faire de la modernité un champ différencié de pratiques rationnelles. Le concept de rationalité permet alors à Habermas de "penser l'unité de la raison au sein de la pluralité de ses voix". La rationalité, dit-il, "est un concept limite doté d'un contenu normatif qui transcende les frontières de toute communauté locale en direction d'une communauté universelle".<sup>6</sup> Ainsi, pour lui, la raison conçue comme une raison communicationnelle, "constitue la puissance absolue d'unification"<sup>7</sup>. Et que l'échec de la philosophie vient du fait qu'elle cherche à saisir l'idée de la raison en terme de subjectivité, et non pas en termes d'intersubjectivité communicationnelle. En somme la problématique habermassienne de la modernité prend son sens dans l'idée de rationalité appréhendée comme rationalité unitaire trouvant sa source dans cette problématique même de la modernité d'où elle puise ses principales ressources.

Le philosophe Jean-Pierre Cometti perçoit le "cercle vertueux" dans lequel nous enferme la démarche de Habermas, et dont il souligne l'embarras que l'on éprouve, lequel se situerait à deux niveaux : "*Une théorie de la rationalité, dit-il, doit d'abord reconstruire l'unité présumée des sphères dont l'idée de modernité présuppose l'autonomie. Elle doit à ce titre reconstruire théoriquement l'articulation des jeux de langage dont elle conçoit la pluralité sous le concept d'une différenciation de la raison. Il lui faut d'autre part établir le caractère universel, ou en tout cas la vocation universelle de ce qu'elle est obligée de poser comme lié à une forme de vie. Habermas, pour sa part, subordonne cette double exigence à des présuppositions pragmatiques qui lui paraissent être celles de la communication. On doit donc, conclut-il, pouvoir apprécier la portée qu'il leur attribue à partir de ce que recouvre le concept de modernité, selon qu'on le considère d'un point de vue interne, intraculturel, et d'un point de vue externe, interculturel*".<sup>8</sup>

Le philosophe anglo-saxon contemporain de Habermas, en l'occurrence Charles Taylor distingue deux groupes parmi les théories de la modernité. Les unes "culturelles" au sens anthropologique du terme, et les autres "aculturelles" : "*Un exemple de théorie de type "aculturel", un cas paradigmatique en vérité, serait celui d'une théorie qui conçoit la modernité à la lumière d'une croissance de la raison, définie de diverses manières : celle d'une croissance de la conscience scientifique, par exemple, du développement de ses aspects séculiers, de la naissance de la rationalité instrumentale ou d'une distinction toujours plus prononcée de la découverte des faits et de*

---

<sup>5</sup>Lefebvre Henri : *Introduction à la modernité*, Paris PUF, 1960.

<sup>6</sup>Habermas Jürgen, *La pensée postmétaphysique*, Paris, Armand Colin, 1993, p.176.

<sup>7</sup>Habermas Jürgen, *Le Discours philosophique de la modernité*, traduction de Chr.Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p.57.

<sup>8</sup>Cometti Jean-Pierre, "Quelle rationalité? quelle modernité"? in, *La modernité en questions, De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, (sous la dir. de Françoise Gaillard, Jacques Poulain et Richard Schusterman), Paris, Les Editions du Cerf, 1998, pp.49-50.

*l'évaluation. Ou alors, la modernité pourrait être définie en termes de changements sociaux aussi bien qu'intellectuels : la mobilité, la concentration, l'industrialisation et ainsi de suite. dans tous ces cas, la modernité est conçue à travers un ensemble de transformations que toute culture, et chacune en particulier, est susceptible de connaître, et que toutes seront probablement dans l'obligation de subir".* Il faut noter que le phénomène de la modernité avait été déjà appréhendé par Max Weber comme un phénomène global et aculturel, indépendamment des circonstances qui ont conduit à son élaboration, ce, à la lumière de la problématique de la rationalisation. C'est pourquoi, la prise en compte de la notion de " rationalités contextualisées " que j'ai utilisée tout au début de ma réflexion peut être équivalente à celle de "pluralité des raisons" avancée par Habermas.

## 2)- *La dimension littéraire et esthétique*

C'est en 1850 que Baudelaire fixe de manière précise le concept de modernité. Dans son ouvrage le *"Peintre de la vie moderne"*, Baudelaire écrit :*" Le beau est fait d'un élément éternel, invariable et d'un élément relatif, circonstanciel qui sera (...) l'époque, la mode, la morale, la passion. Sans ce second élément qui est comme l'enveloppe amusante, titillante, apéritive du divin gâteau, le premier élément serait indigeste, inappréciable, non adapté et non approprié à la nature humaine"*<sup>9</sup>. Plus loin, il renchérit en disant que *"la modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable"*. En peignant l'homme moderne, Baudelaire a appréhendé, dit-il, *"la beauté passagère, fugace de la vie présente, le caractère de ce que le lecteur nous a permis d'appeler la modernité"*<sup>10</sup>. Ainsi, pour Baudelaire, la modernité se donne à entendre comme l'union de l'essentiel et de l'éphémère, si bien que l'oeuvre d'art est toujours le résultat du travail de création de l'artiste puisant à la fois dans l'éternité et dans l'actualité.

Dans la même perspective esthétique, le philosophe Jean-Godefroy Bidima aborde de nos jours, la question de la modernité sous un angle nouveau, particulièrement intéressant à partir d'un renouvellement de la perception de la philosophie et de l'art négro-africains. En effet, en premier lieu, il lit la philosophie négro-africaine non pas comme état, mais en fonction de la "traversée", comme procès, acte. Renversement de perspective, énonce Bidima, *"parce qu'on lisait souvent le présent (la traversée) par et en fonction de l'origine (on éclaire le présent africain par le recours à son passé !). Maintenant la traversée/médiation éclaire l'origine et le but de cette philosophie à travers son historique et ses controverses, son rapport aux philosophies occidentales, ses champs et méthodes, son évaluation critique et son ouverture sur l'histoire future"*.<sup>11</sup>

C'est aussi sous la catégorie de la *traversée* que Bidima veut instituer une modalité d'expression de l'existence et de l'art africain saisi dans son mouvement: " Ici, le mouvement, dit-il, se déplace des traditions africaines (le passé) vers la translation de ces traditions. "Il s'agit de ne plus étudier l'art africain des "biens pensants" des sociétés africaines (traditionnelles et contemporaines), mais de focaliser l'attention sur ce qui a été refoulé dans la (re)présentation de ces arts africains, à savoir les "bricolages" (Lévi-Strauss) de ceux qui, dans les sociétés africaines, constituent les "sans-espoir"(...) Une lecture traversière de l'art africain suggère une lecture de la société africaine de travers. Seul l'art des dignitaires tribaux est représenté sous le vocable totalisant de l'art africain(...). Ici l'important, poursuit-il, n'est pas de spécifier ce qu'est l'art africain,

---

<sup>9</sup>Baudelaire Charles : *Le peintre de la vie moderne in, Oeuvres complètes La Pléiade, Tome II, Paris*

<sup>10</sup> Ibid, p.1192.

<sup>11</sup> Bidima Jean-Godefroy, *La philosophie négro-africaine*, Paris, P.U.F. 1995, p.7



mais de déterminer une approche esthétique qui combinerait le discours sur l'art et le discours de l'art en Afrique, dont le but serait d'édifier une esthétique de la dissonance qui, comme le pensait Adorno, s'interdit l'indifférence et l'apologie d'un ordre répressif, boudeur, hypocrite et ambigu, de mettre en lumière la lutte entre deux paradigmes qui soutiennent toute évaluation esthétique des arts africains : le plein (*harmonie, position*) et le vide (*transition, disposition à ...*).<sup>12</sup> En second lieu, il soumet à la critique la formule "l'art négro-africain" qui, en tant qu'invention de l'ethnographie coloniale, s'entend comme la manifestation d'une *essence nègre* dans les productions artistiques.

Par ailleurs, se situant dans la perspective de *l'esthétique de la réception* avec sa notion de "fusion des horizons" chère à Gadamer, Iser, Jauss et dont l'horizon de la démarche est la modernité, Bidima pense qu'il s'agit précisément de répondre à la question du rapport de l'art africain à la modernité. "*Celle-ci n'est ni le modernisme, ni l'occidentalisation des sociétés africaines, ni l'intrusion de la technoscience dans l'art africain, mais ce qui, au sein d'une formation sociale et historique, assure le principe de renouvellement qui pousse la société vers un dehors, afin de libérer en elle le non-encore-accompli. En ce sens, il peut y avoir une modernité de la tradition, une modernité de l'actualité et, inversement, un conservatisme de l'actualité et un traditionalisme de la tradition.*"<sup>13</sup> Reprenant la définition de la modernité telle que proposée par Charles Baudelaire, Bidima affirme avec force de conviction que l'art africain doit conjuguer sa modernité. La modernité "*sera ce qui, au sein d'une société, assure son renouvellement(...)* Le rapport de l'art africain à la modernité consiste à examiner les conditions qui, à travers l'art, peuvent libérer le principe de renouvellement en gestation dans la société africaine. Comment faire advenir dans l'effectivité le non-encore en gestation : telle est la question de la modernité de l'art en Afrique; Propositions: *lier l'art à l'histoire souffrante.*"<sup>14</sup>

Ainsi, pour Jean-Godefroy Bidima, l'art africain est une activité de transfiguration qui se décline comme métaphore à travers deux modes: la *diaphore* qui porte le visible vers l'invisible et l'*épiphere* qui renvoie l'invisible vers le visible. Et, c'est par une Théorie Critique de la société africaine que l'art peut oeuvrer pour l'émancipation, au sens kantien, dans ce continent; il justifie son projet par le fait que, "*ce qu'on a jusque-là présenté aux yeux du monde comme art africain n'est qu'une partie de cet art (l'art des dignitaires tribaux et de la société "normale"). Il manque sa "part maudite": l'art des marginaux et des exclus. La société dans son mouvement laisse des traces derrière elle (la tradition) et expulse des pratiques à côté et hors d'elle (l'exclusion). On s'est trop occupé de l'art africain comme trace en laissant l'expulsé de côté. Or, pour sauver l'expérience-vécue africaine, toutes les pratiques doivent être reconsidérées. Peut-être, par ces marges, par ces franges (elles ne sont pas exclusives!), trouvera-t-on le principe de renouvellement des sociétés africaines !"*"<sup>15</sup>

On voit bien que chez Jean-Godefroy Bidima, le regard qu'il porte sur le rapport de l'art à la modernité fonde en lui le projet éthico-politique d'émancipation de l'homme africain, comme il le dit lui-même, libéré de la souffrance humaine; car l'art est pour lui ici un "analogon" qui renvoie à la condition existentielle africaine et surtout qui demande,

---

<sup>12</sup> Bidima, op. cit. pp.61-63.

<sup>13</sup> Bidima Jean-Godefroy, *L'art négro-africain*, Paris, P.U.F. 1997, p.8

<sup>14</sup> Bidima, op. cit. p.121.

<sup>15</sup> Ibid. p.8.

humblement, un droit : celui des peuples africains à disposer de leurs "échecs" et de leurs histoires.<sup>16</sup>

### 3) - *La dimension socio-anthropologique*

La modernité peut-elle être identifiée à la rationalisation ou plus poétiquement au désenchantement du monde, s'interroge le sociologue Alain Touraine ? Il fait d'abord remarquer que le triomphe de la modernité rationaliste a rejeté, oublié ou enfermé dans des institutions répressives tout ce qui semblait résister au triomphe de la raison. Ensuite, il indique trois chemins qui mènent à de fausses perceptions de la modernité: le premier, c'est que *" l'éloge de pureté et de l'authenticité est de plus en plus artificiel; et que feindre qu'une nation ou une catégorie sociale ait à choisir entre une modernité universaliste et destructrice et la préservation d'une différence culturelle absolue est un mensonge trop grossier pour ne pas recouvrir des intérêts et une stratégie de domination. "*

Le second chemin consiste à se laisser séduire par l'image du "décollage"; l'on a laissé croire que l'entrée dans la modernité supposait *" un effort, un arrachement violent au sol de la tradition, puis après une phase de tourbillon et de dangers, atteignait une vitesse de croisière, une stabilité qui permettrait d'oublier même les points d'arrivée autant que de départ. "* Cette idée, note Alain Touraine, *" est très présente aujourd'hui, comme si chaque pays devait s'imposer un siècle de durs efforts et de conflits sociaux avant d'entrer dans la tranquillité de l'abondance, de la démocratie et du bonheur. Mais cette vision optimiste de la croissance économique, poursuit-il, ne résiste pas à un jugement plus réaliste sur le monde actuel, bouleversé et déchiré depuis un siècle et où ne fait que croître le nombre de ceux qui meurent de faim. "* Enfin le troisième chemin qui, selon Touraine, mène à une impasse, est celui qui *" identifie la modernité à l'individualisme, à la rupture des systèmes que Louis Dumont appelle holistes. "* Toutefois Alain Touraine réaffirme que les conditions de la modernisation sont bien *" la différenciation fonctionnelle des sous-systèmes, en particulier la séparation de la politique et de la religion ou de l'économie et de la politique, de l'art, de la vie privée. "*<sup>17</sup> En réalité, cette différenciation est plus opératoire dans les sociétés fortement marquées par l'individualisme comme la plupart des sociétés européennes; alors que celle-ci est moins prononcée dans les sociétés africaines subsahariennes davantage dominées du fait également des conséquences coloniales, par l'articulation des logiques individuelles et des logiques communautaires.

Dans son examen de la "longue marche de la modernité africaine", Jean Copans interroge tour à tour la modernité occidentale et la modernité africaine en posant d'abord cette hypothèse qu'il *" existe une série de relations entre la production (et la reproduction) de la société et l'élaboration des connaissances à propos de et à destination de cette société "*. Ensuite, à partir du rappel historique des questions "européennes" où l'on dissocie modernisation et modernité, et où l'on évoque la démocratie comme construction historique, l'anthropologue examine *" d'une part les légitimités invisibles de l'état, c'est-à-dire le contenu proprement politique d'une éventuelle modernité en gestation et de l'autre la question de la démocratie "*.<sup>18</sup> Puis s'appuyant sur la diversité des interprétations de l'histoire de la philosophie et des sciences sociales de ces deux derniers siècles; Jean Copans montre comment *" Le processus de*

---

<sup>16</sup>Bidima, op. cit. ,voir les notes infra-paginales, p.8

<sup>17</sup> Touraine Alain, *Critique de la modernité*, Paris Fayard, 1992.

<sup>18</sup> Copans Jean, *La longue marche de la modernité africaine, savoirs, intellectuels, démocratie*, Paris, Karthala, 1990,p.225.

construction de cette modernité (européenne) "est le résultat d'une double formalisation juridico-idéologique d'une part, intellectuelle et scientifique de l'autre. Cette formalisation du champ social s'exprime ensuite de manière synthétique au niveau politique. Nous appelons ce phénomène modernité. Les multiples inventions pratiques, culturelles et théoriques de la démocratie, depuis la révolution française notamment, en sont une éclatante illustration".<sup>19</sup>

C'est ce qui le conduit à dire que la réflexion française sur la modernité a cumulé "Deux sources contradictoires et paradoxales d'information : d'une part, la création esthétique de la modernité telle qu'elle se donne à lire depuis Baudelaire jusqu'au Nouveau roman où la conscience malheureuse, le décentrement de soi puis la dissolution et la disparition de soi, c'est-à-dire de l'être social lui-même, mettent en lumière un long cheminement de désenchantement du monde. D'où notre entrée dans l'époque post-moderne au sens où l'entendrait J-F Lyotard".<sup>20</sup> Pour ce dernier, on peut appeler modernes "les sociétés qui ancrent les discours de vérité et de justice sur des grands récits historiques, scientifiques (...) Dans le post-moderne, dans ce que nous vivons, c'est la légitimation du vrai et du juste qui vient à manquer".<sup>21</sup>

Cette conception du monde, selon Copans, se superpose et se confronte aux mécanismes de transformations des "trente glorieuses", mécanismes du registre technologique, économique, social, culturel et politique. L'américanisation des mass-media et de la société de consommation est l'autre pôle symbolique de cette modernisation. La troisième dimension de l'analyse de la modernité est produite par le marxisme critique qui, de Georges Lukacs à Louis Althusser, "ont voulu reposer la modernité comme l'avènement de l'action politique réfléchie, qui du parti, qui des masses". Quant à la modernité en Afrique, elle prend, selon Copans, "La forme d'une simple modernisation, c'est-à-dire d'une acquisition imposée, non sui generis, de traits désincarnés et désarticulés de cette modernité".<sup>22</sup> Copans de préciser que la production indigène de la modernité sera différente de celle de l'occident, même si la modernisation en Afrique jusqu'à aujourd'hui a été "un processus permanent d'avortement de la modernité. Processus aussi bien volontaire qu'involontaire(...) La lenteur de la longue durée de l'histoire africaine, le maintien de mécanismes extra-africains de connaissance sociale, la non-apparition d'une relation dialectique entre groupe (groupes au pouvoir) et savoir (groupes de savoir) dénie à l'Afrique contemporaine l'entrée dans la modernité (...) Il ne s'agit pas de considérer les sociétés africaines comme relevant de je ne sais quelle "pré-histoire" sans dynamisme ni évolution. Il ne s'agit pas non plus de plonger ce continent dans un catastrophisme très médiatique. Pour moi, dit-il, la modernité est en voie de constitution, cela ne se discute pas. mais c'est une situation historique tout à fait normale et de plus les politiques dites de développement au lieu d'en accélérer la maturation la gangrènent cyniquement de l'intérieur (...) Pour réfléchir le présent et l'avenir des sociétés africaines, il faut que la pensée des intellectuels africains se libère des tutelles occidentales et des contraintes idéologiques de la modernisation. les conditions de maturation culturelle, d'éclatement politique de cette modernité sont un exemple de la complexité des processus en cause. L'exemplarité est là pour la réflexion et non pour l'imitation (...) Les travaux philosophiques d'un Paulin Hountondji

---

<sup>19</sup> Copans Jean, Id. p.227.

<sup>20</sup> Copans Jean, Ibid. pp. 227-228.

<sup>21</sup> Lyotard Jean-François, *La condition post-moderne*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979.

<sup>22</sup> Copans Jean, op.cit. p.227

*d'une part, les réflexions politiques et juridiques d'un Issa Shivji de l'autre, constituent peut-être les prémisses d'une authentique modernité africaine en marche".*<sup>23</sup>

De son côté le sociologue Anthony Giddens qui entreprend une analyse institutionnelle de la modernité, invite d'abord le chercheur à se départir des thèses de Jean-François Lyotard sur la post-modernité par "*l'abandon de la croyance en un fondement assuré du savoir et le renoncement à la foi dans le progrès technologique de l'humanité*"; car loin d'aborder une ère post-moderne, l'humanité, pense-t-il, *entre plus que jamais dans une phase de radicalisation et d'universalisation de la modernité*. C'est pourquoi, il invite ensuite à prendre comme point de départ, une interprétation discontinuiste de l'évolution sociale moderne repérable à travers ces aspects sociaux que sont : la manifestation de la vitesse du changement dont l'exemple le plus flagrant est le domaine de la technologie; la portée mondiale du changement du fait de l'interconnexion entre les différentes régions du globe; la nature intrinsèque des institutions modernes dominées par le système politique de l'Etat-nation; la dépendance généralisée de la production par rapport à des sources d'énergies inanimées, enfin, la mercantilisation complète des produits et du travail salarié.

Aussi, pour appréhender correctement la *nature de la modernité* et en expliquer la discontinuité par rapport aux cultures traditionnelles, Anthony Giddens recommande de considérer les deux tendances fortes des institutions modernes, à savoir, le *dynamisme de la modernité* et la *mondialisation*. Le dynamisme de la modernité résulte d'une part, *de la dissociation du temps et de l'espace et de leur recombinaison sous des formes permettant une "distribution spatio-temporelle de la vie sociale: l'avènement de la modernité, précise-t-il, distingue progressivement l'espace du lieu, en favorisant les relations avec un autrui "absent", avec lequel on est jamais en situation de face-à-face*. Dans le contexte moderne, le lieu est de plus en plus fantasmagorique: les différents "théâtres sociaux" sont complètement pénétrés et façonnés par des influences sociales très lointaines. Le site n'est plus seulement structuré par ce qui est présent sur la scène; la "forme visible" de la scène dissimule les relations à distance qui déterminent sa nature.<sup>24</sup>

Ce dynamisme de la modernité provient, d'autre part, de la *dé-localisation des systèmes sociaux*, c'est-à-dire de "*l'extraction des relations sociales des contextes locaux d'interaction, puis leur structuration dans des champs spatio-temporels indéfinis*". Et cette "dé-localisation des systèmes sociaux", poursuit-il, implique deux autres mécanismes inhérents au développement des institutions modernes: en premier lieu la "*création de gages symboliques*", c'est-à-dire, des instruments d'échange comme l'argent pouvant circuler à tout moment, quelles que soient les caractéristiques spécifiques des individus ou des groupes qui les manient; en second lieu, l'établissement d'un "*système d'experts*" constitués par des domaines techniques ou de savoir-faire professionnel concernant de vastes secteurs de notre environnement matériel et social; et ce mécanisme de dé-localisation repose selon lui sur la confiance qui est "*un sentiment de sécurité justifié par la fiabilité d'une personne ou d'un système, dans un cadre circonstanciel donné, et cette sécurité exprime une foi dans la probité ou l'amour d'autrui, ou dans la validité de principes abstraits (le savoir technologique)*".<sup>25</sup>

Doit-on admettre que cette crise de confiance entre les individus est avant tout une crise des rationalités ? C'est semble-t-il pour y faire face que Jürgen Habermas a proposé un

---

<sup>23</sup> Copans Jean, op. cit. pp.230-235.

<sup>24</sup> Giddens Anthony, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994, p.27.

<sup>25</sup> Ibid. p.41

retour à la modernité des Lumières sous l'égide de la raison communicationnelle. En effet selon Habermas, dans la mesure où la communication structure aussi bien la pensée que la vie sociale et culturelle, le consensus argumentatif obtenu au cours d'une discussion sans contraintes sur les besoins et les normes au sein de l'opinion publique s'impose comme la seule et unique instance apte à régler les conditions d'existence des individus et des groupes.<sup>26</sup> Habermas entend ainsi substituer la communication à la raison moderne qui s'est révélée elle aussi impuissante non seulement à sauvegarder les systèmes politiques, juridiques et moraux hérités du passé, mais également d'en assurer de nouveaux.

Cependant Jean-François Lyotard va, dans son diagnostic sur la condition postmoderne, montrer l'impuissance de la théorie de l'agir communicationnel et de sa mise en application dans la vie sociale aux fins d'une émancipation des individus, car ceux-ci ne sauraient abandonner leur désir de domination, leur volonté de puissance au profit du désir de vouloir tout communiquer, fut-ce même par le recours à la force du meilleur argument. Richard Rorty poussera plus loin la critique postmoderne de la théorie de l'agir communicationnel en en dénonçant l'essentialisme des lois et le fondamentalisme qui domine de part en part l'éthique du consensus discursif et argumentatif. Il souligne que les conditions sensibles, phono-auditives de la raison communicationnelle conduisent les interlocuteurs à adopter à l'égard d'eux-mêmes et à l'égard d'autrui un rapport à soi aussi indirect que l'est le rapport scientifique au monde fondé sur le respect de la contingence.<sup>27</sup> Quelle confiance, quel crédit doit-on alors accorder à l'éthique du consensus dans la dynamique du jugement philosophique où règne la raison humaine qui est aussi en oeuvre dans le mouvement de la modernité ? Or, les structures de confiance et de crédibilité varient d'une société à une autre, d'une culture à une autre. Si la mondialisation, simple euphémisme qui désigne sans doute le marché international ou le capital international, disqualifie les cultures et les identités spécifiques par l'uniformisation des modes de penser et d'action, elle aboutit inévitablement à la production de la pensée unique, vide de sens pour d'autres populations du globe. L'approche critique de la modernité conduit à admettre que celle-ci ne s'appréhende plus comme quelque chose de non substantifiable, mais plutôt comme un processus d'innovation en perpétuelle construction, comme espace d'effectivité de la raison pratique.

Autre part, les recherches menées en décembre 1996 par le " Groupe d'Etudes sur la Société Civile dans les Villes Africaines " (GESCIVA) de l'IEDES (Université de Paris I – Panthéon-Sorbonne) sur *l'individualisation et la citoyenneté dans les villes africaines (exemples d'Abidjan et de Dakar)*, sont particulièrement intéressantes pour cerner la complexité des problèmes liés à la production africaine de la modernité. Leur hypothèse de départ est la suivante : la notion d'individualisation paraît être le principe central à la base du développement de la société civile ; c'est la production de l'individu par la société moderne et ses institutions et la production de la société par les individus, dans un mouvement dialectique entre prise de distance, mise à distance et lutte pour l'insertion. Et la " société civile " de la ville africaine y est définie comme " *cet espace où se réalise la combinaison particulière entre références communautaires, statuts individualisés et nouvelles formes de médiations sociales, économiques, politiques et religieuses d'une part et d'autre part, pouvoirs et légitimités étatiques, communautaires et collectives d'autre part* ". Et c'est à travers ces deux processus

---

<sup>26</sup> Habermas Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.

<sup>27</sup> Rorty Richard, *Contingence, ironie et solidarité*, Paris, Armand Colin, 1993.

congruents que se manifestent l'émergence et le développement de la société civile africaine de la manière suivante :

- par un processus d'individualisation qui amène l'individu à prendre en charge sa destinée sociale en mobilisant des ressources matérielles et des compétences personnelles ou acquises par les héritages matériels et culturels issus de sa communauté d'origine ;

- par un processus d'insertion de plus en plus complète des individus aux plans professionnel, social, juridique, culturel et politique dans une société globale qui se construit sous l'impulsion d'un Etat central, les amenant à se détacher progressivement de tout enracinement communautaire. Autrement dit, l'individualisation par rapport aux anciennes appartenances communautaires est inséparable de l'intégration de l'individu dans une société civile construite comme nation sous l'action conjuguée de l'Etat, de ses appareils et de l'économie marchande généralisée.

Ainsi, pour ces chercheurs, ce qui caractérise en propre la modernité en Afrique, c'est " *qu'elle est constitutive d'une société civile qui se définit d'abord comme une société des individus, en ce sens que ceux-ci détachés de leur appartenance communautaire constituent les seules unités de groupe. En tant qu'agents économiques devenus juridiquement indépendants de leur communauté originelle, ils viennent s'agréger au hasard des lois du marché dans des collectifs de type nouveau (écoles, entreprises, corporations, associations) auxquels les attachent des liens de type contractualiste. En tant que producteurs, consommateurs et usagers, ils se rencontrent mûs par des intérêts personnels, parfois congruents, souvent divergents, plus souvent contradictoires sur différents marchés séparés (du travail, de la formation, du foncier et de l'immobilier, de la santé du transport et des loisirs, des biens et des services). Et enfin, en tant que sujets individualisés par les règles juridiques et administratives, ils s'intègrent ou sont intégrés dans des collectifs en charge de définir leurs droits et leurs devoirs, et de leur donner des identités communes qui ont toutes en commun d'être au minimum indifférentes à leurs identités communautaires originelles, mais le plus souvent visent d'une manière ou d'une autre à les détruire : l'école, l'entreprise, les religions unitaires, les syndicats, les partis politiques, la nation, l'Etat* ".<sup>28</sup>

On peut retenir deux choses de cette recherche originale : d'abord que la modernité est redevable d'une affirmation plus grande de l'individualité et de l'autonomie du sujet en tant qu'être de raison ; ensuite, il y a en permanence de la part des individus, une utilisation stratégique des appartenances communautaires en fonction des intérêts personnels et des fins visées. L'une des conditions étant aussi la création de la confiance. Or, les structures de confiance et de crédibilité varient d'une société à une autre, d'une culture à une autre. Si la mondialisation, simple euphémisme qui désigne sans doute le marché international ou le capital international, disqualifie les cultures et les identités spécifiques par l'uniformisation des modes de penser et d'action, elle aboutit inévitablement à la production de la pensée unique, vide de sens pour d'autres populations du globe.

Par conséquent, si l'on part des fondements historiques de la modernité dans l'espace occidental, c'est aussi pour appréhender par certains côtés, la modernité en Afrique en posture de confrontation de regards avec la modernité en Occident. Une telle démarche conduit nécessairement à une mise en crise dudit concept dans l'espace culturel africain sous le signe de la perversion de son histoire à partir du double fait esclavagiste et colonial. Puisque c'est au nom de la *mission civilisatrice* et de la modernité que s'est réalisée entre autre

---

<sup>28</sup>Voir Alain Marie et al., *L'individualisation et la citoyenneté dans les villes africaines (exemples d'Abidjan et de Dakar)*, Rapport de l'IEDES, Université de Paris I, 1996. Il est paru sous forme de livre avec pour titre : *L'Afrique des individus...*, Paris, Karthala, 1997.

l'expansion coloniale en Afrique; celle-ci a imposé un changement exogène accompagné de crises socio-politiques et de négation des cultures africaines, ainsi que l'ont fait bruyamment remarqué en leur temps Aimé Césaire dans *Discours sur le colonialisme* et Frantz Fanon dans *les Damnés de la terre*.

En effet, c'est au nom d'une modernité plus humaine accordant une place aussi bien au rationnel qu'à l'éthique qu'ils ont dénoncé la modernité aliénante, inscrite dans une certaine philosophie de l'histoire; histoire conçue, selon Georges Canguilhem comme "*l'accomplissement sans fin de l'oeuvre rationnelle selon un processus unique et unitaire*". Ils opteront pour une philosophie de l'histoire qui ne crédite plus uniquement certaines sociétés humaines du monopole exclusif de l'innovation, de la création et du changement; mais qui atteste au contraire de l'existence dans toutes les sociétés humaines pluriculturelles et pluriethniques, de forces sociales endogènes novatrices et ouvertes au changement. C'est pourquoi, la modernité doit aussi être perçue sous la dialectique de la libération et de l'asservissement. Identifiée au départ et pas toujours avec fortune à l'idée de progrès et de raison, la modernité tend de plus en plus aujourd'hui à se réduire au changement pour le changement. Elle est alors symbolisée par la culture de l'immédiat et de l'éphémère, la culture de la quotidienneté, de la surabondance et de la satisfaction tous azimuts des pulsions.

C'est en cela que certains critiques, à l'instar de Georges Balandier, ont identifié l'existence d'une *logique de la modernité* et d'une *rhétorique de la modernité*: la logique de la modernité se découvrant à travers les activités de production, d'organisation, de pouvoir et de leurs contraintes, tandis que la rhétorique de la modernité serait à chercher dans les mouvements de coupure et de recherche des tensions en direction de la nouveauté et de l'inédit;<sup>29</sup> puisqu'il définit la modernité comme étant "*le mouvement plus l'incertitude(...) C'est le bougé, la déconstruction et la reconstruction, l'effacement et l'apport du neuf, le désordre de la création et l'ordre des choses en place(...) C'est l'ouverture de tous les espaces individuels et sociaux au nouveau, à ce qui se réalise par la progression accélérée des sciences et des techniques, aux langages requis par les savoirs et savoir-faire les plus récents, à un régime de l'imaginaire nourri d'images jusqu'alors inconnues aux expériences personnelles et collectives alternatives*".<sup>30</sup>

L'approche critique de la modernité conduit à admettre que celle-ci ne s'appréhende plus comme quelque chose de non substantifiable, mais plutôt comme un processus d'innovation en perpétuelle construction, comme espace d'effectivité de la raison pratique. C'est dire qu'aux enjeux philosophiques et épistémologiques que suscite la réflexion sur la modernité en Afrique, s'ajoutent les enjeux socio-politiques, particulièrement ceux liés au développement et aux rapports entre la politique et la religion. Mais je n'évoquerai ici avec vous que la question des rapports entre politique et religion, les autres enjeux ayant été traité ailleurs.<sup>31</sup> La réévaluation critique du concept de modernité s'éclaire alors dans cet horizon de sens: il faut en premier lieu admettre que la modernité est un concept polysémique qui doit être dégagé de sa pelure évolutionniste unilinéaire et ethnocentrique afin de relativiser son usage en fonction des valeurs et des identités culturelles spécifiques

---

<sup>29</sup> Balandier Georges, *Le détour, pouvoir et modernité*, Paris Fayard, 1985, p.14

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Voir notamment Kouvouama Abel, "Réinvention démocratique face aux enjeux du développement" in, Claude Beauchamp (sous la dir.), *Démocratie, culture et développement en Afrique Noire*, Montréal/Paris, L'Harmattan, 1997, pp.115-126.

propres à chaque civilisation. Et si l'on admet que toute société quelle qu'elle soit contient en elle des facteurs de maintien et de changement, on peut alors avancer l'idée que l'innovation et la recherche de l'inédit sont inhérentes à toute société, de sorte que le rythme de changement varie d'une société à une autre, d'une civilisation à une autre en fonction des marques spécifiques et des temporalités propres.<sup>32</sup> Et que dans la modernité qui scande l'Afrique subsaharienne, on n'a point affaire à un processus linéaire et univoque de quête du nouveau; bien au contraire, ruptures et permanences y scandent le mouvement historique. C'est pourquoi, la modernité doit s'appréhender dans une approche plurielle.

En second lieu, la modernité ne saurait être vue radicalement dans son opposition à la tradition; il s'agit de sortir du réductionnisme tradition/modernité, statique/devenir et se convaincre plutôt de l'idée que toute société humaine est dynamique par l'interférence permanente des valeurs de civilisation endogènes et des valeurs exogènes; et dans les deux cas, les éléments de la tradition sont mêlés avec ceux de la modernité comme les éléments culturels de base sont mêlés avec des éléments culturels nouveaux. La tradition, loin d'être figée, recèle au contraire des éléments de dynamisme interne: elle est, comme l'a signifié Marcien Towa, "*la culture constituée et l'action de la transmettre d'une génération à une autre*".<sup>33</sup>

Enfin, en troisième lieu, il s'agit de reconnaître la forte charge positive caractéristique du mouvement de la modernité qui exprime en fait une réalité fragmentée et occulte le durable au profit de l'immédiat et de l'éphémère. Elle pousse les individus à la conquête du présent, à la recherche permanente du nouveau et de l'inédit, tout en imposant en même temps des conduites d'évasion grâce au progrès cumulatif de la science et de la technique. La conséquence immédiate, c'est d'une part, l'apparition d'une rationalité instrumentale où la raison, seule instance organisatrice, est érigée en puissance dominante et exerçant un véritable diktat sur l'individu devenu l'instrument de ses propres inventions<sup>34</sup>. C'est d'autre part, la standardisation de la vie à l'échelle mondiale au point où la mondialisation qui est selon Anthony Giddens<sup>35</sup>, l'une des quatre dimensions institutionnelles de la modernité, réduit le monde à un village global, planétaire dans lequel les cultures locales et l'individu n'ont plus d'identité propre.

Donc, qu'il s'agisse du domaine politique, économique et social ou du domaine culturel, l'existence d'un pôle mixte des activités matérielles et spirituelles conduit à admettre au sein de la production endogène (congolaise et africaine) de la modernité, la permanence d'une logique sociale endogène que fonde le primat du groupe (politique, religieux, associatif) ou de la parenté sur l'individu et d'une logique sociale exogène caractérisée par le primat de l'individu sur le groupe; leur agencement souvent difficile et tumultueux se fait pour la plupart des cas dans un va-et-vient continu décelable dans les comportements et les mentalités des acteurs sociaux. Avec la désorganisation des repères identitaires, le renouvellement des représentations sociales et symboliques implique un tri à la fois dans les matériaux culturels étrangers et dans les cultures africaines anciennes. La gestion de la

---

<sup>32</sup> Se référer ici aux travaux du colloque international de Dakar sur *La pensée du temps et la conscience du développement en Afrique*, Souleymane Bachir Diagne et Kimmerlé (sous la dir.), Université Cheikh Anta Diop/Institut Goethe, Dakar, 1997.

<sup>33</sup>Towa Marcien, "Les conflits entre traditionalisme: recherche d'une solution", in, *Recherche, pédagogie et culture*, n°56, Paris, janvier-mars 1982, p.32.

<sup>34</sup> Voir en cela Habermas Jürgen, *La technique et la science comme idéologie*, Paris, Gallimard.

<sup>35</sup>Giddens Anthony, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994. (trad. française)



démocratie et du pouvoir d'Etat ne peuvent donc pas échapper aux conséquences multiples du télescopage résultant de cette production endogène (congolaise et africaine) de la modernité.

## II) - De la démocratie et de la religion comme figures de la modernité africaine

Les recherches m'ont conduit à observer que depuis 1990 notamment avec la chute du mur de Berlin et l'accélération des mouvements sociaux sur le continent, la question démocratique en Afrique a été décryptée et construite à travers des discours aussi bien exogènes qu'endogènes des spécialistes des sciences sociales et humaines et des décideurs. Si la démocratie en tant que pouvoir politique dans lequel le peuple en corps a la souveraine puissance, se décline comme un mode exemplaire du vouloir-vivre-ensemble, comme une "mise en forme" et une "mise en scène du social", selon le mot de Claude Lefort, elle appelle une autre question plus redoutable, celle du fondement du sens; c'est-à-dire de la base métaphysique, naturelle et/ou sociale sur laquelle repose le vouloir, l'agir, les convictions et les aspirations d'une communauté d'individus. On sait que dans l'histoire philosophique et sociale de l'humanité, ce fondement a été pensé et se pense toujours, tantôt, comme transcendant, théologique, divin, tantôt comme humain et rationnel, obéissant à la raison et à la volonté des hommes qui acceptent de s'associer en une communauté politique d'intérêts et d'actions par le biais du contrat social. La multiplication des guerres politiques et des guerres civiles en Europe et en Afrique notamment ces derniers temps, conduisant vers l'animalité et la barbarie, montre que cette interrogation demeure lancinante.

C'est pourquoi, la question de l'invention et/ou la réinvention politiques de la démocratie en Afrique, en tant que construction théorique de la réalité sociale ou projet politique sur le fondement le meilleur du corps social débouche nécessairement sur une lecture critique des pratiques démocratiques en cours en Afrique. Une telle perspective se démarque aisément de tous les "échafaudages" sur la "démocratie à l'africaine" du consensus absolu dont Jacques Mariel Nzouankeu en souligne les ambiguïtés théoriques et les méfaits pratiques.<sup>36</sup>

En premier lieu, la question démocratique pose inévitablement une autre plus pressante, celle de l'organisation et du gouvernement des citoyens dans un Etat de droit et en vue du bien-être collectif et individuel. Dans cette histoire discontinue de l'Afrique, du fait de la domination esclavagiste et coloniale, la double lecture historique en terme de blocage du processus d'évolution des sociétés africaines et de surimposition coloniale d'une part, et de télescopage des logiques rationnelles exogènes et des logiques rationnelles endogènes incline à parler d'une production endogène de la modernité et de la démocratie repérable à deux niveaux : celui de l'inscription du religieux dans l'organisation de la cité et de la combinaison du principe individuel et du principe communautaire de type familial dans la gestion de l'Etat et du pouvoir politique. Les deux niveaux de pratique politique peuvent être analysés à travers les conférences nationales.

En second lieu, un autre problème rencontré dans notre recherche concerne la problématique dominante dans la pensée contemporaine de la séparation radicale de la religion et de la politique comme condition indispensable à l'invention démocratique. Faut-il partager entièrement une telle idée sans examiner les principes philosophiques qui la

---

<sup>36</sup> Nzouankeu Jacques Mariel, "L'Afrique devant l'idée de démocratie" in, *Revue Internationale dees Sciences Sociales, Le temps de la démocratie*, N°128, Paris, Unesco, mai 1991, pp.396-408.

sous-tendent ? Ou bien mettre en avant les "spécificités africaines" comme on a souvent tendance à le faire. La mise en relief de l'interdépendance entre les problèmes rencontrés par les sociétés humaines à l'échelle planétaire, globale (du religieux et du politique) et ceux vécus au niveau local suffit-elle à rendre compte à la fois de la dialectique de l'universel et du particulier ? Surtout que la réalité descriptive montre que la plupart des expériences d'invention et/ou de réinvention démocratiques en Afrique des dix dernières années, particulièrement avec les conférences nationales, ont vu une forte imbrication du religieux et du politique dans la quête démocratique.<sup>37</sup> Comment à travers cette confrontation entre des jugements de faits et des jugements de réalité, entre la religion qui incite à l'obéissance, selon l'expression de Spinoza, et la démocratie qui revendique le règne de la liberté du sujet et de la cité, il nous faut envisager une pensée susceptible non seulement de généraliser d'autres expériences historiques particulières, mais surtout de comprendre et d'expliquer avec une certaine pertinence descriptive, les modalités de sens qui définissent les rapports de l'individu à l'autre, à la société et à la nature ? J'ai voulu alors interroger brièvement cette question à partir du postulat de la séparation ou de l'unité entre politique et religion. recherche.

Je suis parti de la réflexion de Marcel Gauchet sur l'histoire politique de la religion dans l'espace philosophique européen, laquelle s'inscrit dans la longue durée; il reprend dans un sens plus large l'idée webérienne du "désenchantement du monde".<sup>38</sup> En effet, Marcel Gauchet part de cette idée que l'intelligence de la religion depuis ses origines et dans ses mutations principales est inséparable de l'effort pour comprendre l'immense transformation qu'il a fait à l'homme, et qui s'est opérée à la faveur du *désenchantement du monde*; concept webérien qu'il reprend dans un sens plus large sous le terme d'*épuiement du règne de l'invisible*.

Il formule ainsi sa thèse dans le premier ouvrage : que le christianisme aura été la religion de la sortie de la religion, en ce sens que derrière les Eglises qui perdurent et la foi qui demeure, la trajectoire vivante du religieux au sein du monde occidental européen est pour l'essentiel achevée; et que l'originalité radicale de l'Occident moderne tient toute à la réincorporation au coeur du lien et de l'activité des hommes de l'élément sacré qui les a depuis toujours modelés du dehors. Si fin de la religion il y a, ce n'est pas au dépérissement de la croyance qu'elle se juge, c'est à la recomposition de l'univers humain-social non seulement en dehors de la religion mais à partir et au rebours de sa logique religieuse d'origine.

Il reprecise sa thèse, treize ans après, dans un second ouvrage, en faisant trois observations préliminaires : premièrement, la sortie de la religion ne signifie pas sortie de la croyance religieuse, mais sortie d'un monde où la religion est structurante, où elle commande la forme politique des sociétés et où elle définit l'économie du lien social; que

---

<sup>37</sup> Voir notamment : Hountondji Paulin, Conférences nationales en Afrique : sens et limite du "modèle béninois" in, *L'opinion, bimensuel d'information et d'analyse* n°22, Cotonou, octobre 1992, pp.5-7. Eboussi-Boulaga Fabien, *Les Conférences nationales en Afrique noire, une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993. Wamu Oyatambwé, *Eglise Catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre, la quête démocratique*, Paris, L'Harmattan, 1997. Kouvouama Abel, Conférence nationale et modernité religieuse au Congo in, *Questions sensibles*, Paris, PUF, 1998, pp.387-412.

<sup>38</sup> La synthèse des principales thèses de Marcel Gauchet est faite ici à partir de ses deux principaux ouvrages : *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985; et *La religion dans la démocratie, parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, le débat, 1998.

c'est précisément dans des sociétés sorties de la religion que le religieux peut être pris pour une superstructure par rapport à une infrastructure qui fonctionne très bien sans lui, à tort. Marcel Gauchet pense par ailleurs que dans les sociétés antérieures à cet événement, en revanche, le religieux fait partie intégrante du fonctionnement social; que la sortie de la religion, c'est le passage dans un monde où les religions continuent d'exister, mais à l'intérieur d'une forme politique et d'un ordre collectif qu'elles ne déterminent plus. Il y a dans ce passage dit-il, métabolisation et transformation au sein même du lien social et de l'organisation politique de ce qui se donnait sous forme religieuse dans les sociétés anciennes; que la trajectoire historique des régimes représentatifs en Occident ne devient complètement intelligible qu'à compter du moment où l'on accepte de la regarder comme le produit d'une transformation de l'ancienne économie de la représentation. De la représentation par incarnation de l'âge des Dieux à la représentation par délégation du monde des Egaux, ce sont les mêmes éléments qui sont à l'oeuvre sous une autre représentation et dans une autre distribution. "Il faut, dit-il encore, en considérer l'ensemble, si l'on veut comprendre les étrangetés de nos machines politiques".<sup>39</sup> Ainsi, à l'opposé de la royauté où le corps politique réside dans le corps du roi, où le pouvoir du roi n'a de consistance que pour autant qu'il réfracte une puissance supérieure, qu'il relaie parmi les hommes l'ordre divin qui tient toutes choses ensemble, le régime démocratique relève d'un système démocratique fonctionne autrement; le pouvoir représente du même, mais il produit de l'autre. Le pouvoir démocratique se déploie sous le signe de l'immanence; qu'il n'est rien d'autre que l'expression de la société qui se représente elle-même, au travers de lui, du dedans d'elle-même. Sauf que l'opération suppose la distance du pouvoir, sa différenciation expresse d'avec la société et que l'altérité évacuée au titre d'une transcendance normative resurgit, invisible, innommable pour les acteurs, mais efficace à l'intérieur même du mécanisme politique.

C'est la raison pour laquelle, Marcel Gauchet insiste sur le fait que la sortie de la religion, ce n'est pas qu'une simple autonomisation du monde humain par rapport à l'emprise législatrice du religieux, c'est au plus profond la transmutation de l'ancien élément religieux en autre chose que de la religion; c'est une recomposition d'ensemble du monde humain par ré-absorption, refonte et ré-élaboration de ce qui revêtait en lui des millénaires durant, le visage de l'altérité religieuse. C'est ce qui l'amène à récuser les catégories de "laïcisation" et de "sécularisation", deux notions d'origine ecclésiale, en ce qu'elles ne rendraient pas compte de la teneur ultime du processus.

La deuxième observation qu'il formule, c'est la contestation non pas de la pertinence descriptive de ces deux notions de laïcisation et de sécularisation, mais leur capacité explicative ou compréhensive; car nous avons dit-il, affaire à l'échelle des derniers siècles au basculement d'une situation de domination globale et explicite du religieux à une situation de "secondarisation" et de privatisation, cela en relation avec cet autre phénomène typique de la modernité politique qu'est la dissociation de la société civile et de l'Etat. Par secondarisation, il entend par là que "l'ordre institutionnel, les règles formelles de la vie en commun sont tenues pour le résultat de la délibération et de la volonté des citoyens. Lesquels citoyens peuvent se prononcer éventuellement au nom de leurs convictions religieuses, mais sur la base d'une admission préalable que l'ordre politique n'est pas déterminé d'avance par la religion - la religion n'est pas première et publique en ce sens;

---

<sup>39</sup> Gauchet Marcel, *La religion dans la démocratie, parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, le débat, 1998, p.13.

l'ordre politique n'est pas antérieur et supérieur à la volonté des citoyens dont les convictions sont essentiellement privées. Pas davantage cet ordre politique n'est-il soumis à des fins religieuses : il doit être conçu au contraire de manière à autoriser la coexistence d'une pluralité de fins légitimes. C'est en ce sens qu'il y a sinon séparation juridique de l'Eglise et de l'Etat, du moins séparation de principe du politique et du religieux et exigence de neutralité religieuse de l'Etat".<sup>40</sup>

Enfin, troisième observation, il note que la sortie de la religion se poursuit là où elle avait commencé, elle est se traduit par l'affaiblissement marqué des Eglises établies et des adhésions confessionnelles dans la dernière période en Europe; elle y prend même des proportions spectaculaires qui conduisent cet observateur, Jan Kerkhofs, à parler d'un "tournant de la culture européenne"; et qui se traduit par l'effondrement des pratiques, le recul des affiliations, la baisse des vocations, et par-dessus tout peut-être, le dépérissement des magistères. le changement a introduit également l'individualisation du croire et la privatisation du sentir jusque dans les institutions de la tradition et jusque chez leurs ressortissants. Je reviendrais plus loin sur les implications et les conséquences indirectes des affirmations de Marcel Gauchet sur la religion et la démocratie quant à l'élucidation de leur lien dans l'espace culturel africain subsaharien. Mais d'ores et déjà, posons comme évidente chez lui l'affirmation du lien entre la démocratie, la religion et la culture européenne.

Sous un autre angle de perception, les idées avancées par Jean-Marie Donegani sont intéressantes pour une mise en regard des modalités particulières du croire et de la qualification de la croyance dans les sociétés européennes et africaines. En effet, il souligne que l'individualisation du croire contemporain a pour conséquence paradoxale l'élargissement du champ des significations religieuses, contrairement à ce que pensaient les théoriciens de la sécularisation. On est, dit-il en face d'un croire qui ne se donne ouvertement ni pour politique ni pour religieux, mais comme sacré au sens de ce que l'on tient pour absolu et inviolable; en ce sens que le critère du sacré échappe aux institutions et relève de la décision individuelle. Le croire aujourd'hui se définit par la décision de croire et par le choix des croyances, et qu'il n'y a plus guère un ordre hétéronome qui s'opposait à un ordre autonome mais un assentiment libre et révoquant à l'hétéronomie; il y a certes toujours de la vérité mais elle est sans empire, ne s'impose plus autoritairement et ne contraint plus la liberté. Et la tâche nouvelle aujourd'hui ne consiste plus à recenser les adhésions à des énoncés de foi mais à repérer les actes d'énonciation et à les déchiffrer. La croyance contemporaine ne s'énonce plus sur le mode du "je crois en ceci ou je crois en cela" mais sur le mode du "je crois que" avec tout ce qu'il y a en même temps de doute et de décision.

La conséquence de cette analyse est dans la pratique, l'effacement des frontières entre le religieux et le politique; la séparation des deux instances sur laquelle s'est cristallisé le débat entre le catholicisme intransigeant et le libéralisme moderne, et qui a été subsumée par la partition entre privé et public. Et dans la mesure où l'idée qui a gagné, c'est celle qui affirme que c'est à la conscience individuelle de décider du vrai, du bon et du juste, c'est aussi à chacun de dire ce qui est religieux et ce qui est politique. Dans ce cas, il est par conséquent difficile de qualifier extérieurement les croyances contemporaines hors du dire des intéressés eux-mêmes. Et le propre de la modernité, pense-t-il, est sans doute d'avoir distingué des domaines d'activités et de savoirs et séparé institutionnellement la religion et la politique mais aussi de les avoir rapprochées dans une même conception de l'accès à la

---

<sup>40</sup> Gauchet Marcel, Op. cit. p.15

vérité. Donc, loin d'avoir fait disparaître le besoin individuel et collectif du croire, la modernité en pluralisant les demandes de significations individuelles a rendu socialement plus pertinentes les productions imaginaires qui les correspondent; ce qui fait que la seule limite que rencontre la demande individuelle de production des significations réside dans l'attestation mutuelle de ces significations.

C'est pourquoi, dit-il, on constate dans les sociétés européennes la montée parallèle d'une individualisation des croyances et des pratiques ainsi qu'une aspiration communautaire et un souci de confirmation du sens par des groupes d'affinités. De telle sorte que leur différence avec les institutions religieuses traditionnelles réside dans le caractère volontaire et les frontières mouvantes de ces groupes affinitaires. Ici la production et l'utilisation du sens échappent à l'autorité, elles ne s'imposent plus de l'extérieur comme des systèmes de normes, mais elles sont largement dépendantes de l'échange et du dialogue et s'inscrivent dans un horizon de mutualité. Jean-Marie Donegani tire la conclusion suivante que les recompositions du croire sont profondément cohérentes avec les principes philosophiques du libéralisme et que la situation religieuse et politique des sociétés libérales sont marquées par l'individualisme et la séparation. De plus le religieux, à cette étape du processus de sécularisation, n'est plus à proprement parler l'un de ces champs au même titre que l'art ou l'économie, mais plutôt ce qui vient colorer des pratiques et des savoirs que leur atomisation a rendu disponibles pour un réinvestissement religieux personnel. "C'est pourquoi finalement, dit-il, "le verbe "croire" apparaît dans ce déplacement paradoxal au centre du processus de séparation."Croire à", c'est affirmer une existence."Croire en", c'est affirmer une confiance."Croire que", c'est suspendre l'affirmation dans une proposition d'interrogation et de dialogue. La modernité a bien séparé les trois composantes du verbe "croire" mais pour les réconcilier dans une nouvelle espérance de vérité qui ne reposerait plus l'autorité mais sur la liberté.(...) Et si ce mode de formulation ("je crois que") apparaît aujourd'hui plausible dans le domaine religieux, c'est sans doute parce que la politique moderne l'a rendu légitime en conférant la souveraineté à l'individu et la sacralité suprême à la liberté de choisir".<sup>41</sup>

Le nouveau contexte politique marqué par la tenue des Conférences nationales en Afrique a inscrit le processus de démocratisation dans la proclamation d'un nouveau régime de vérité aussi bien dans le champ politique que dans le champ religieux. Ces recompositions du politique combiné avec le religieux en Afrique n'ont semble-t-il, pas conduit au "désenchantement du monde" ni à "l'épuisement du règne de l'invisible", hypothèses inopérantes en pareil cas. Bien au contraire, les expériences heureuses et/ou douloureuses des conférences nationales ont montré que, l'invention démocratique dans l'espace politique en Afrique Centrale notamment est redevable de la vision fondatrice du pouvoir politique dont l'exercice comporte l'imbrication du religieux dont il est attesté le fonctionnement dans les sociétés africaines anté-coloniales. En effet, lors du Colloque international de Bouaké sur *Les religions africaines traditionnelles*, Paris Seuil, 1965, et celui organisé par l'Unesco en juin 1985 à San-Luis de Maranhao (Brésil) sur *Les survivances des religions traditionnelles africaines dans les Caraïbes et en Amérique latine*, il a été dégagé trois niveaux de déploiement des religions africaines anté-coloniales caractérisées par:

---

<sup>41</sup> Donegani Jean-Marie, Religion et politique : de la séparation des instances à l'unité de l'individu in, *Religions et Société, Cahiers Français n°273*, Paris, La Documentation Française, octobre-décembre 1995, p.39.

- l'articulation de l'instance politique et de l'instance religieuse;  
- l'interpénétration et la correspondance des différents ordres d'éléments constituant le monde;

- la généralisation de la structure religieuse à tous les groupes sociaux élémentaires; la religion étant définie dans son caractère pluriel, comme des pratiques et croyances qui visent à rendre un culte à une force ou à un être suprême en passant par la médiation du monde des ancêtres, garants de l'intégrité et de la vie de la communauté.

Quels que soient les arguments avancés ici par les uns ou par les autres, ce qui s'y dégage, c'est d'abord l'extrême complexité et variété, selon les temporalités historiques et les valeurs, du rapport du religieux à la politique et à la démocratie. En d'autres termes, il serait difficile de présenter le phénomène de sécularisation comme caractéristique de la totalité des sociétés humaines. Pierre Legendre en fait la déconstruction et considère qu'elle n'est rien d'autre qu'un des visages de la version occidentale, parmi les versions de la Référence inventées par l'humanité; et que cette version-là, intimement liée à un mode particulier de représentation de la loi du pouvoir, est incompréhensible à des millions d'hommes qui parlent d'autres versions de la Référence.<sup>42</sup>

Ensuite, on doit s'intéresser davantage à l'analyse de l'univers des formes institutionnelles et à leur mode de construction, afin de comprendre que les formes institutionnelles de la démocratie et de la religion ne coïncident pas toujours immédiatement avec les pratiques des individus. De telle sorte que lorsque les principes en sont énoncés et la nature juridique dégagée, reste alors à cimenter dans la longue durée, cette volonté des citoyens de vivre ensemble de façon durable, et de travailler en permanence à l'idéal de la solidarité humaine. Si comme l'a énoncé Montesquieu, le principe du régime démocratique, c'est-à-dire ce qui le fait agir réside dans la vertu politique qui est l'amour de la patrie et de l'égalité, on doit se rendre à l'évidence qu'il faut chercher aussi bien dans la religion que dans les autres formes de culture, les valeurs de vie qui cultivent la tolérance, la paix, le dialogue et la compréhension mutuelle, et non l'enfermement, l'exclusion et la haine de l'autre. C'est pourquoi, l'éducation à la paix et à la démocratie passe nécessairement par l'expérimentation de toutes les formes endogènes et exogènes de procédure démocratique dont il faut au préalable en repérer les fondements historiques.

Aussi, en prenant pour acquis théorique dans l'analyse des sociétés africaines contemporaines, la reconnaissance de leur double historicité éprouvée aussi bien par événement anté-colonial que post-colonial, je tiens pour caractéristique du fonctionnement pratique de ces sociétés politiques, l'articulation de l'instance politique et de l'instance religieuse, quand bien même dans leurs principes et dans leurs formes institutionnelles, elles les séparent; en considérant ici le terme d'instance comme ce qui désigne d'une part, une façon de se tenir constamment présent, ce qui tient sans relâche quelqu'un, le serre de près; d'autre part, instance en tant que demande insistante, qui exige satisfaction ou simplement se trouve fondée à s'exprimer ou s'adresser à un certain lieu, comme élément d'une différenciation topique.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Legendre Pierre, *Le désir politique de Dieu. Etude sur les montages de l'Etat et du Droit Leçons VII*, Paris, Fayard, 1988, p.30.

<sup>43</sup> Legendre Pierre, *Dieu au miroir. Etude sur l'institution des images, Leçons III*, Paris, Fayard, p.42.

## Bibliographie sommaire de travail

Pr. Abel KOUVOUAMA,  
Université de Pau et des Pays de l'Adour

### a) *Sur la modernité*

- AUGÉ M. - 1992, *Non-lieux : introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil.
- BALANDIER G. - 1985, *Le détour, pouvoir et modernité*, Paris, Fayard.
- BAUDRILLARD J. - 1968, *Modernité*, in *Encyclopédie Universalis*, vol.2, pp.139-141.
- BIDIMA J-G. -1993, *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'Ecole de Francfort à la "Docta spes africana"*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- BUAKASSA G. -1996, *Réinventer l'Afrique. De la tradition à la modernité au Congo-Zaïre*, Paris, L'Harmattan.
- CHESNAUX J. - 1983, *De la modernité*, Paris, La Découverte.
- COPANS J. -1990, *La longue marche de la modernité africaine, Savoirs, intellectuels, démocraties*, Paris, Karthala.
- CASTORIADIS C. - 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- COLLOQUE du CNRS - 1973, *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, CNRS.
- DONEGANI J-M -1995, *Religion et politique : de la séparation des instances à l'unité de l'individu*, in : *Religions et Société, Cahiers Français n°273*, Paris, La Documentation Française, octobre-décembre.
- DORIER-APPRILL E. KOUVOUAMA A. APPRILL Ch. MARTIN-GRANEL N. - 1998, *Vivre à Brazzaville, modernité et crise au quotidien*, Paris, Karthala, 383 p.
- DUMONT L. - 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.
- GAILLARD F. POULAIN J. et SCHUSTERMAN R.(sous la dir.) -1998, *La modernité en questions, De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Paris, Editions du Cerf, Paris,
- GAUCHET M. -1998, *La religion dans la démocratie, parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard.
- GIDDENS A. -1994, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan.
- HABERMAS J. -1987, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard.
- HABERMAS J. - 1988, *Le discours philosophique de la modernité : douze conférences*, Paris, Gallimard.
- KOUVOUAMA A. -1996, *La modernité en question*, Brazzaville, Edition Paari, 109 p.
- KOUVOUAMA A. - 1997, *Citoyenneté, ethnicité et ethnocentrisme : les enjeux de la démocratie en Afrique*, in P. YENGO (sous la dir.) *Identités et démocratie*, Paris, L'Harmattan, pp. 269-281.
- KOUVOUAMA A. -1998, *Conférence nationale et modernité religieuse*, in *Questions sensibles*, Paris, PUF, pp.387-412.
- KOUVOUAMA A. - 1999, *De l'idée de la séparation radicale du religieux et du politique comme condition d'invention démocratique en Afrique*, in *Rapport de l'UNESCO, Programme "Philosophie et démocratie dans le monde"*, Paris, mars.
- LEFEBVRE H. - 1962, *Introduction à la modernité*, Paris, Les Editions de Minuit.
- LEGENDRE P. - 1988, *Le désir politique de Dieu, Etude sur le montage de l'Etat et du Droit, Leçons VII*, Paris, Fayard.
- SIMMEL G. - 1989, *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot.

- TOURAINE A. - 1992, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.

**b) Sur la démocratie**

- EBOUSSI-BOULAGA F. - 1993, *Les Conférences nationales en Afrique noire*, Paris, Karthala.

- BAZENGUISSA-GANGA R. - 1997, *Les voies du politique au Congo*, Paris, Karthala.

- Bernault F. - 1996, *Démocraties ambiguës en Afrique centrale*, Paris, Karthala.

- CHABAL P. et DALOZ J.-P. - 1999, *L'Afrique est partie. Du désordre comme instrument politique*, Paris, Economica.

- GESCHIERE P. - 1995, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala.

- GOSSELIN G. - 1997, Pour une sociologie des stratégies de transition, in Claude Beauchamp (dir.), *Démocratie, culture et développement en Afrique noire*, Montréal, L'Harmattan.

- KOUVOUAMA A. - 1995, Réinvention démocratique en Afrique face aux enjeux du développement, in *Démocratie, Culture et Développement en Afrique noire*, Beauchamp Cl. Montréal/Paris, L'Harmattan, pp.115-127.

- KOUVOUAMA A. - 1997, Citoyenneté, ethnicité et ethnocentrisme : les enjeux de la démocratie en Afrique, in *Identités et démocratie*, P.Yengo (dir.), Paris, L'Harmattan/Association Rupture, pp.269-281.

- MBEMBE A. - 2000, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.

- REVUE INTERNATIONALE DES SCIENCES SOCIALES - 1991, *Le temps de la démocratie*, n°128, Octobre, Paris, UNESCO.

- REVUE INTERNATIONALE DES SCIENCES SOCIALES - 1991, *Repenser la démocratie*, n°129, août, Paris, UNESCO.

- Yengo P. - 1997, *Identités et démocratie*, Paris, L'Harmattan/Association Rupture.

- POLITIQUE AFRICAINE - 1981, *Les chemins de la démocratie*, Paris, Karthala. 1988- *Dictionary of pentecostal and charismatic Movements*, Grand rapids, Mi, référence library.

**c) Sur la religion**

- AUGÉ M., 1974 - *La Construction du monde, religion, représentation, idéologie*, Paris, Maspéro.

- BAUBEROT J., éd., 1991 - *Pluralisme et minorités religieuses*, Louvain, Paris, Peeters, Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Sciences religieuses.

- BOURDIEU P., 1971 - "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, XII, p. 295-334.

- CHENU B., 1987 - *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris, Le Centurion.

- CHAMPION F. et HERVIEU-LEGER D., 1990 - *De l'émotion en religion. Nouveaux et traditions*. Paris, Le Centurion.

- *Christus*, 1986 - N° spécial *Nouveaux et discernements*, n°131, tome 33

- CORTEN A., 1995 - *Le pentecôtisme au Brésil - Emotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 307 p.

- DESROCHES H., 1969 - *Dieux d'hommes : dictionnaire des messies, messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris, La Haye, EPHE, Mouton, 280 p. (2ème éd. 1971).

- DURKHEIM E., 1991 - *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Librairie générale française, 758 p. (1ère édition en 1912).

- DESROCHES H. et RAYMAEKERS P., 1968 - *Sociologies religieuses*, Paris, PUF, 220 p. (Le sociologue 15).



- GAUCHET M., 1985 *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard 306p.
- GUTWIRTH J., 1991 - "Anthropologie urbaine religieuse : une introduction", *Archives de sciences sociales des religions*, n° 73 janvier-mars, pp. 5-15.
- HATZFELD H. 1993 *Les racines de la religion, tradition, rituel, valeurs*, Paris, Seuil.
- HERVIEU-LEGER D., 1986 - *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Le Cerf.
- HERVIEU-LEGER D., 1993 *La religion pour mémoire*, Le Cerf.
- LALIVE D'ESPINAY C., 1975 - *Religion, dynamique sociale et dépendance (le protestantisme en Argentine et au Chili)*, Paris, La Haye, Mouton.
- VINCENT J.-F., DORY D. et VERDIER R., (éds), 1995 -*La Construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan 380 p.