

ANNÉE ACADÉMIQUE 2019-2020



U. F. R. SCIENCES DE L'HOMME ET DE LA SOCIÉTÉ

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

SYLLABUS DE COURS D'OPTION LICENCE 1

LICENCE 2 : Introduction à la Science Politique

Intitulé du cours : Niamkey Koffi et la science politique de son temps

Nombre de crédits : 03

Volume horaire : 30 Heures

Localisation de la salle : Cours en ligne via teams/zoom

Nom de l'Enseignant-chercheur : KOUADIO KOFFI DECAIRD

Grade : Maître de Conférences

Contacts : decairdk@yahoo.fr/ 07721830

PLAN DU COURS :

Objectifs général du cours :

Dans ce cours, il est question d'interroger le fondement du pouvoir politique et de déterminer ses implications, d'une part et d'autre part, montrer comment Niamkey Koffi élabore sa théorie politique.

1. L'émergence du pouvoir politique et ses implications

2. Introduction à la théorie politique de Niamkey Koffi

Conclusion

Bibliographie

Introduction

Dans l'antiquité et surtout pendant le moyen âge, le fondement du pouvoir vient d'un ailleurs, autre que terrestre, d'où est nié à l'homme le pouvoir de se gouverner et de disposer de l'ordre social. Les sociétés traditionnelles ont été traversées par ces influences qui ont de tout temps instauré le pouvoir qui tire son principe de légitimation de la divinité. Cependant, la modernité, qui institue le pouvoir politique, voit dans la démocratie un régime dans lequel l'opinion publique affranchit le citoyen de l'apolitisme, d'où il se donne le droit de choisir ses dirigeants. De la sorte, l'élection est l'expression de la course au pouvoir. Mais, dans cette compétition électorale, il n'est pas rare de voir la démocratie se vider de sa substance et dégénérer en violence politique. Pourquoi la violence politique se confond-elle avec le pouvoir politique ? Comment le pouvoir politique se fonde-t-il ? Ce cours aborde la science politique au travers des concepts fondamentaux du pouvoir politique. Il situe le lieu d'émergence du pouvoir politique et sa compréhension actuelle. Puis introduit la théorie politique de de Niamkey Koffi, à travers certains de ses grands ouvrages.

1. L'émergence du pouvoir politique et ses implications

Le vocable « pouvoir », appartient au mot latin *posse* qui est intrinsèquement un verbe composé *potis sum* qui signifie je suis maître de...c'est-à-dire, être capable de..., avoir la capacité de faire quelque chose. Chez les grecs, le pouvoir renvoie à deux mots, à savoir *archès* et *kratein*. *Archès* (ἀρχή) chez les grecs, se définit comme le commencement, le principe premier qui commande, le commandement. Dans *Introduction à la science politique* (Université Numérique Juridique Francophone), Arnauld Leclerc¹ souligne que « les Grecs

¹ LECLERC Arnauld, <https://cours.unjf.fr/repository/coursefilearea/file.php/235/Cours/03.../support03.pdf>, (consulté le 10 septembre 2018).

ont d'abord utilisé le terme de *basileia* ; le basileus (plus tard, cela désignera le roi) est un personnage quasi divin qui exerce sa puissance sur tous les terrains. Très vite, il sera cantonné dans le domaine religieux. Celui ou ceux qui commandent dans le domaine spécifique de la politique sont alors désignés par le terme « archè ». *Archè*, selon lui est proche du mot actuel pouvoir entendu comme l'ensemble des gouvernants qu'une partie de ceux-ci. Comme le souligne Arnauld Leclerc, « Archès renvoie à une approche institutionnaliste du pouvoir que le droit a toujours privilégié ». Quant à *kratein* Arnauld Leclerc, montre qu'« à l'origine, il semble désigner la supériorité, la victoire puis évolua dans le sens de « force », « puissance » et finit par incarner l'idée de souveraineté ». C'est le pouvoir exercé sur quelqu'un. L'histoire humaine est traversée et influencée par ce rapport de commandement à obéissance, car l'homme est caractérisé par un besoin d'ordre que seule la présence d'une autorité peut instituer. Ce besoin d'autorité pour le diriger et ordonner la société dans laquelle il se trouve fait qu'il est enclin à la soumission et à l'obéissance. Ainsi, nous dit K. Niamkey (2019, p. 21), « l'originalité du dispositif à l'œuvre dans les sociétés dites primitives consiste à retourner en quelque sorte le fondement de la domination politique contre la réalité de la domination politique en acceptant ou en posant comme principe ou comme axiome de base l'aliénation radicale du sens de la société en vue de préserver la société de l'aliénation de l'homme à l'homme. Ainsi pour ces sociétés, les hommes, ne commandent pas aux hommes. Tous les hommes sont au contraire également soumis à la volonté des Ancêtres et aux décrets des Dieux. Car, le Pouvoir n'appartient de droit qu'aux Dieux et à ceux qui, parmi les hommes, sont passés du côté des Dieux: les Ancêtres »². Ici, le fondement du pouvoir vient d'un ailleurs, autre que terrestre, d'où est nié à l'homme le pouvoir de se gouverner et de disposer de l'ordre social. Les sociétés traditionnelles ont été traversées par ces influences qui ont de tout temps instauré le pouvoir qui tire son principe de légitimation de la divinité. Le christianisme qui a longtemps dominé l'espace politique s'est donc doté de ce pouvoir de gouverner l'homme par l'autorité suprême de Dieu.

« Le « βασιλευς » (Basileus = Roi) est, primitivement, selon Glotz, le « phylobasileus », le chef du « γένος » (= la tribu). Il est celui qui marche devant les autres. Il est représenté comme un intermédiaire entre les hommes et les dieux, dont il descend (διογενής) (= diogènes). Il exerce une autorité sacerdotale. Toutefois, son autorité politique est précaire. C'est pourquoi, Glotz fait noter que, dans la monarchie homérique, les éléments de l'oligarchie vont succéder au « basileus ». Ainsi, quand l'aristocratie élimine le roi comme

² NIAMKEY Koffi, *Ecrits politiques*, Paris, L'Harmattan, 2019, p. 21.

chef de guerre, comme justicier, il reste un βασιλευς qui fait office de grand pontife, comme à Rome, après les rois, il y eut un « rex sacrum », c'est-à-dire, un roi sacré »³. S'appuyant sur Glotz, Niamkey Koffi nous fait voir que le basileus est le roi dont le pouvoir est divin qui exerce sur les sujets, son autorité. Au cours de l'histoire, surtout au moyen âge, il s'est donc développé une figure sacramentaire et personnelle du pouvoir consacré par des vertus religieuses, symbolisées par les qualités exceptionnelles de celui qui le détient. Ce type de pouvoir repose, pour ainsi dire, sur la sacralisation du chef. Dans cette sphère, tout pouvoir vient de Dieu et, c'est lui qui investit l'homme pour son œuvre, de sorte que toute désobéissance à celui qui en est ainsi investi est *ipso facto* vue comme une désobéissance à Dieu. Les hommes adhèrent donc au gouvernement de ce pouvoir parce qu'ils ont la conviction qu'il est conforme à la loi divine. Ce pouvoir tire sa légitimité de la vérité divine, mais aussi du consentement et de la reconnaissance de ceux sur qui il s'exerce. Ce type de pouvoir, nous dit Jean-Marie Denquin, est un pouvoir apolitique, car, les individus sur lesquels il s'exerce « n'ont pas choisi leur titulaire et ne conçoivent pas de participer au choix de son éventuel successeur (...). Même s'il s'avère possible et nécessaire de remplacer le titulaire du pouvoir, les individus sur lesquels s'exerce celui-ci savent qu'ils ne seront pas consultés : il est transcendant par rapport à eux. Il en résulte que ce genre de pouvoir implique des rapports psychologiques spécifiques : ceux qui l'exercent éprouvent le sentiment d'exercer une autorité qui leur appartient en propre puisqu'elle ne doit rien à une délégation de leurs subordonnés »⁴. Selon Jean-Marie Denquin, les régimes apolitiques constituent une réalité longtemps dominante dans les sociétés humaines. À dire vrai, ce mode de gouvernement a été imposé à l'homme au cours de l'histoire comme une catégorie naturelle inébranlable et transcendante à leur volonté. On pouvait voir dans ces régimes, le règne de puissants rois dont la volonté faisait loi et envers qui, les sujets éprouvaient un sentiment de révérence et d'amour. Dans ce type de régime en effet, nous avons affaire à un empire dans lequel le roi est l'empereur tout puissant dont le pouvoir est regardé comme transcendant, c'est-à-dire que c'est un pouvoir qui tire sa source d'un ordre naturel, à la foi divin. Il a droit de vie et de mort sur les sujets. Dans ce cas, l'idée même de changer le roi ou bouleverser l'ordre des choses est impensable. C'est donc une succession par lignage qui est légitimée dans le royaume. En cas de décès du roi, c'est son successeur qui prend automatiquement les

³ NIAMKEY Koffi, *Démocratie et problèmes contemporains de philosophie politique et morale*, 7^e partie, à paraître.

⁴ DENQUIN Jean-Marie, *Introduction à la science politique*, Paris, Hachette Livre, 1992, p.28.

rênes du pouvoir et jouit *ipso facto* des sentiments de loyauté et d'amour que suscitait son prédécesseur.

Dans les sociétés apolitiques, on ne parle pas de politique : les sujets portant sur la politique sont réservés au grand Seigneur et au cercle étroit autour du roi. C'est en réalité une prérogative du roi. Mais, l'abolition de la censure intérieure chez les sujets, suscitera une transformation des régimes apolitiques en régime politique. Cette transformation du régime apolitique en régime politique est caractérisée par *l'opinion publique*. L'opinion publique engage, pour ainsi dire, l'ensemble des citoyens à participer publiquement aux questions relatives à la politique. Les affaires publiques ne sont plus le monopole légitime des gouvernants. Dans ces conditions, écrit Jean-Marie Denquin, « l'ancestrale naïveté apolitique ne peut plus durer. L'opinion publique entend juger elle-même, et par elle-même. Elle s'estime en droit de soumettre à révision l'ordre immuable des choses. Dès lors, le pouvoir est politique : ses actes sont examinés, commentés, jugés. Des politiques alternatives sont conçues, exposées publiquement, proposées aux gouvernants. Les dirigeants sont, selon les cas, soutenus ou censurés par l'opinion publique »⁵. C'est donc l'opinion publique qui légitime les activités politiques et assure au gouvernement sa force de légitimation. C'est un gouvernement démocratique dont la bonne santé se mesure par la pertinence de l'opinion publique. Avec la modernité, surtout avec les philosophes du contrat, c'est le régime démocratique qui constitue la réalité du pouvoir politique et le peuple en est la source de légitimation. Si l'histoire nous a imposé des pouvoirs naturels, nécessaires voire absolus, force est de noter avec J.M. Denquin que « le pouvoir politique est défini, comme la politique elle-même, par l'idée de choix »⁶. Un pouvoir devient politique lorsqu'il s'ouvre au choix de ceux qui gouvernent, c'est-à-dire que le pouvoir politique repose sur le choix du peuple. On peut donc dire que le pouvoir politique se caractérise par la contingence de sa nature et reste dynamique par le suffrage qui organise périodiquement le renouvellement des instances dirigeantes. Dans ce système de gouvernement politique, l'élection est présentée comme étant le mode normal de manifestation du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. « C'est la transparence électorale qui doit instituer la confiance et fonder la légitimité du pouvoir politique démocratique »⁷.

⁵ Ibidem, p. 36-37.

⁶ DENQUIN Jean-Marie, *Introduction à la science politique*, p. 29.

⁷ KOUADIO Koffi Décaird, « Construire la transparence électorale et la légitimité démocratique en Afrique avec Habermas », In, *Nazari, revue africaine de philosophie et de sciences sociales – Niamey*, Numéro 002, juin, pp. 89-108, 2016, p. 89-108.

Le pouvoir politique est un pouvoir qui s'exerce sur les membres d'un État, c'est-à-dire sur des individus d'un territoire donné. Ce pouvoir est organisé de sorte que ceux qui détiennent l'autorité de commandement prennent les décisions et dirigent ceux sur qui ils exercent ce pouvoir. Pour comprendre ce système de domination que possède l'État, il faut remonter à M. Weber qui écrit ceci : « de même que les groupements politiques qui l'ont précédé historiquement, l'État est un rapport de domination exercé par des hommes sur d'autres hommes, et appuyé sur le moyen de la violence légitime (ce qui signifie : considérée comme légitime). Pour qu'il existe, il faut donc que les hommes dominés se soumettent à l'autorité revendiquée par ceux qui se trouvent en position de domination dans chaque cas considéré »⁸. Il y a ici un rapport de commandement et d'obéissance, de gouvernants et de gouvernés. La domination légitime ici appartient à l'État, qui dispose de la force légitime. Dans cette dialectique de commandement et d'obéissance, l'opinion publique est importante de sorte qu'« aucun pouvoir politique ne s'acquiert ni ne dure si l'adhésion des citoyens lui fait défaut »⁹. L'adhésion se présente comme un consentement libre des citoyens à la reconnaissance et à l'acceptation du pouvoir politique qui s'exerce sur eux : ils sont les destinataires de tout projet. C'est cette adhésion qui constitue le fondement du pouvoir politique. Pour s'assurer la stabilité et la durée, le pouvoir politique doit être capable de légitimité, qui en doit être sa composante essentielle. C'est le droit intersubjectivement édicté qui structure le fonctionnement du pouvoir politique et garantit sa stabilité. Ainsi, écrit J. Habermas, « le pouvoir politique ne doit son autorité normative qu'à cette fusion avec le droit (...). Mais cette reconstruction montre également que le droit ne conserve sa force légitimante qu'aussi longtemps qu'il peut fonctionner comme source de justice »¹⁰. Le pouvoir politique apparaît dans le régime démocratique, comme l'enjeu d'une compétition ouverte entre différents partis politiques. Le droit est le médium qui structure et institue les conditions procédurales de cette compétition symbolique qu'est l'élection. Chaque parti est, pour ainsi dire, constitué pour la conquête et l'exercice du pouvoir politique.

Après la chute du mur de Berlin en 1989, nous assistons à une nouvelle constellation politique. La philosophie politique doit prendre en compte cette situation qui nous fait passer d'un monde bipolaire à un monde multipolaire. Ce qui donne l'image d'une démocratie pluraliste qui constitue notre réalité politique actuelle. Alors, la fin de la philosophie politique, c'est d'amener à comprendre la pratique politique, à juger le politique, et inviter l'homme

⁸ WEBER Max, *Le savant et le politique*, Paris, La Découverte, Trad., Catherine Colliot-Thélène, 2003, p. 119.

⁹ BRUAIRE Claude, *La raison politique*, Paris, Librairie Arthème, Fayard, 1974, p. 42.

¹⁰ HABERMAS Jürgen, *Droit et démocratie : entre faits et normes*, Paris, Gallimard, Trad., Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, 1997, p. 163.

politique à justifier sa pratique en toute responsabilité, en se rapportant aux principes du droit et de la justice. La philosophie politique a pour objectif d'instaurer une critique des États modernes contemporains, afin de prévenir les maux qui peuvent entraver la liberté du citoyen, l'injustice et les abus du pouvoir politique. Pour Eric Weil, la philosophie politique vise « une compréhension de la politique dans sa totalité et dans son unité structurée comme compréhension de l'action humaine dans l'histoire »¹¹. De ce fait, la compréhension de « l'action humaine » est la tâche de la pensée, qui interroge et détermine les activités des hommes. Dans la perspective habermassienne, c'est la raison procédurale à travers le concept d'acte de parole illocutoire qui va investir la philosophie politique, afin d'aider à comprendre le sens de l'activité politique intersubjectivement partagée. À l'aide de ce paradigme communicationnel, Jürgen Habermas va mettre la raison argumentative exercée dans un espace public au centre de la réflexion sur la démocratie et sur le politique. C'est donc dans cette approche pragmatique de la philosophie politique, qu'il nous faut reconstruire le sens, par le déploiement de la raison communicationnelle, comme principe de légitimité de la démocratie moderne.

2. Introduction à la théorie politique de Niamkey Koffi

Comment tenir ensemble, dans une même présentation, quatre livres qui constituent à la fois le premier Niamkey dont la teneur conceptuelle est la théorie pure et le deuxième Niamkey qui s'enracine dans la profondeur de la philosophie politique et morale ? À dire vrai, le deuxième Niamkey est le prolongement et la réalisation du premier Niamkey qui en réalité pense la société et l'individu, la politique et la culture, la démocratie et les normes qui la légitiment. C'est pourquoi, il a pu écrire ceci : « en vérité, la culture dispensée démocratiquement n'est pas la culture dispensée à l'ombre de la nuit. Il y a là une ambiguïté à dénouer, à mettre à nu. Loin d'avoir une société égalitaire, nous avons une société fortement hiérarchisée et fortement structurée. Ainsi la répression et le contrôle social trouvent des structures où elles peuvent s'exercer efficacement, par exploitation de la théorie des pouvoirs »¹². Cette pensée présente dans le premier Niamkey annonce en arrière fond, le deuxième Niamkey au fil de la progression de sa pensée. Le chapitre sur la théorie des

¹¹ WEIL Eric, *La philosophie politique*, Paris, Vrin, 1971, p. 7.

¹² NIAMKEY Koffi, *Essai sur l'articulation logique de la pensée akan-n'zima*, Paris, L'Harmattan, 2018, p. 255.

pouvoirs comme une idéologie de domination à la p. 190 de *Essai sur l'articulation logique de la pensée akan-n'zima*, en est la parfaite illustration d'où émerge sa théorie politique.

En effet, le riche discours philosophique, à la fois sociologique, anthropologique voire logique contenu dans *Essai sur l'articulation logique de la pensée akan-n'zima*, a déterminé la dynamique carrière du philosophe Ivoirien en quête permanente de différence, d'originalité et d'affirmation du savoir. Ce livre comporte 271 pages 6 chapitres, avec une présentation du groupe Akan-N-zima, une introduction générale, une conclusion et une bibliographie très riche. Il y indique que sa formation universitaire lui avait muni d'un certain nombre de préjugés qui l'ont conduits à penser la logique de la pensée des sociétés dites primitives à travers les concepts européens d'animisme, de vitalisme, de magisme et enfin de participation. Cependant, à la suite de multiples complications, il en est arrivé à la question de savoir dans quelle mesure les concepts européens peuvent-ils rendre compte d'une pensée qui appartient à une culture et à une société autres étant donné les manipulations sociales sous-jacentes aux énoncés ou aux informations que recueille l'ethnologue étranger ou non ? Dès lors, l'accès à la logique de cette pensée lui apparaît subordonné à la détermination des conditions de la production du corpus qu'il se propose d'examiner pour mettre en évidence la rationalité de la pensée en question. La pensée occidentale doit faire sa propre catharsis intellectuelle avant d'aborder la pensée des autres sociétés. Son projet, nous-dit-il, est de découvrir la logique de l'attribution de tel ou tel prédicat à tel ou tel sujet. Il écrit ceci : « nous nous proposons de saisir et d'explicitier le mode sur lequel se conjugue la rationalité de la pensée akan-nzima »¹³. Dans cette perspective, il est parvenu à penser la pratique *nyctosophique* non plus comme une technique magique ni comme un égarement de la raison, mais comme la conséquence de l'exploitation de la théorie des forces pour asseoir l'autorité politique et faire respecter l'ordre moral et social. Cela revient à considérer les nyctosophes comme "les gardiens de l'ordre social et moral", comme des producteurs d'idéologies. La pratique nyctosophique est la cristallisation ou la réification d'un discours figuré, la logique qui la traverse est une logique de la métaphore et de la métonymie. « Nous sommes partis en quête d'une logique akan-n'zima, d'une logique spécifique, d'une logique marquée d'un sceau d'originalité et de différence. Nous avons découvert une œuvre lourde du poids de la raison. Nous sommes partis chantant ou clamant des slogans en passe de devenir des lieux communs selon lesquels il y aurait une pluralité de logiques, une pluralité de raisons, plutôt qu'une raison unique et univoque évoluant à travers le temps et subissant des métamorphoses successives »¹⁴. Ainsi,

¹³ NIAMKEY Koffi, *Essai sur l'articulation logique de la pensée akan-n'zima*, p. 11.

¹⁴ Ibidem, p. 241.

nous dit Niamkey Koffi, la pensée contenue dans les systèmes symboliques akan-n'zima et dans les proverbes exploite, non pas des concepts-images, mais des catégories classématiques (au sens de Greimas). Celles-ci s'articulent selon une logique à structure arborescente, une forme très complexe, car plurilinéaire, d'emboîtement de concepts. « La pluralité des doctrines philosophiques est moins l'expression d'une pluralité de raisons que celle des manifestations multiformes de la raison. Elles sont ses produits, ses œuvres »¹⁵. La raison est, pour ainsi dire, une fonction spontanée de l'esprit humain, elle est spontanéité et c'est ce qui rend possibles les systèmes métaphysiques. En rendant présent à la conscience l'omniprésence de la raison en œuvre dans les cultures et civilisations des anciennes sociétés africaines hâtivement qualifiées d'illogiques et de prélogiques, Niamkey Koffi se dispose à défendre l'existence de la philosophie africaine dans la confrontation avec ceux qui ont tenté de la néantiser. Déjà, à la fin de son livre, il nous fait voir que « l'oralité n'est pas l'unique dimension de la civilisation nègre. Elle est aussi une civilisation de l'écriture ; et, cette écriture, c'est non seulement notre art traditionnel, c'est aussi nos rites, nos danses, nos « fétiches », qui véhiculent un discours, un savoir, un message que seul peut appréhender un initié. Entre l'écriture et le message, il y a une distance que comble l'idéologie. C'est pourquoi au-delà de la mystification ou de l'illusion mythique, nous avons pensé l'existence d'une science et d'une pratique positive qui rendent crédibles la pseudo-pratique et la pseudo-ontologie »¹⁶.

Comme on peut le voir, après la rédaction de ce texte, qui était sa thèse de troisième cycle de Philosophie, il a eu l'opportunité d'assister, à la cité universitaire du Bd Jourdan, à Paris, à la Maison d'Afrique, d'où il résidait dans les années 72 ou 73, à une conférence de Marcien Towa sur la problématique de l'existence de la philosophie africaine. Très surpris par l'approche de la question qui lui semblait reprendre celle de Paulin Hountondji, Niamkey Koffi s'est engagé à répondre à des idées qu'il ne trouvait pas justes, et qui lui apparaissaient trop simples. Ce qui a ouvert le grand débat sur la question pendant de nombreuses années. Il a fait plusieurs publications et a suscité l'enseignement de la philosophie africaine dans la maquette pédagogique du département de philosophie.

Le livre portant sur : *controverses sur la philosophie Africaine* est riche de 210 pages, avec la préface du Professeur Boa Thiémélé Ramsès, une introduction, 7 parties, une conclusion et une bibliographie, le tout comportant un ensemble de textes qui portent sur la problématique de l'existence de la philosophie africaine depuis les années 70. Dans le débat déjà vieux sur

¹⁵ Ibidem, p. 241.

¹⁶ Ibidem, p. 257.

l'existence d'une philosophie africaine, l'un des arguments essentiels dans le refus de considérer les pensées africaines précoloniales comme philosophie trouve son émergence dans l'espace circonscrit par la distinction entre philosophie et philosophie dite populaire. En ce lieu, dit Niamkey Koffi, nous voulons prendre la mesure d'une telle distinction et nous interroger sur ses fondements et implications idéologiques, dans une mise à découvert des décalages théoriques dont cette distinction est l'effet. L'émergence du débat sur l'existence de la philosophie africaine est contemporaine de la lutte politique pour ce qu'on considérait comme une indépendance véritable du continent Africain. Il s'agissait de rejeter toute forme de néocolonialisme. Ce qui créa un contexte marqué par une forte tendance à la revendication politique d'une identité culturelle authentiquement africaine. « Les traditions de pensées précoloniales peuvent-elles être dites philosophiques ? Peuvent-elles, si oui, nous servir de viatique dans notre projet de désaliénation et d'émancipation ? Quel est l'enjeu de cette double problématique ? Que faire ? Que faire pour éviter la répétition de l'aliénation ? Que faire précisément pour vivre effectivement comme un sujet qui garde mémoire de son passé et qui projette un présent et un avenir autres ? »¹⁷. Telles sont les exigences de la libération qui doit se réaliser selon Niamkey Koffi, dans le refus de renier ses origines, son passé. Il souligne cependant que « dans l'Afrique d'aujourd'hui qui connaît et subit le développement-destruction-déstructuration de sa société détournée de son développement endogène par l'impérialisme, il nous faut perdre le regard passéiste en gardant un regard historien »¹⁸. C'est donc dans la conjoncture historique que s'enracine le débat sur la philosophie africaine qui s'exprime à travers une volonté d'élaborer un discours proprement africain, distinct et différent des discours européens ou occidentaux. Pour lui, « il ne s'agit pas de revendiquer une philosophie africaine contre ou par opposition à l'Occident, il y a plus. Il s'agit, dans la recherche des moyens pour construire notre identité culturelle, de déterminer les contours du « modèle » pour mesurer la distance qu'il y a entre lui et nous, pour justifier cette distance comme légitime ou illégitime, pour savoir s'il faut être copie ou simulacre. Mais pour notre part, nous ne pouvons nullement être copie »¹⁹. L'enjeu est d'abord la dénonciation de l'approche ethnologique et anthropologique des sociétés africaines. Pour Niamkey, il fallait donc se démarquer de l'image primitiviste de la philosophie africaine et se tourner vers la philosophie perçue comme facteur d'émancipation indispensable au combat pour l'indépendance, la liberté, l'affirmation de la personnalité et de l'identité africaines. Toute

¹⁷ NIAMKEY Koffi, *Controverses sur la philosophie africaines*, Paris, L'Harmattan, 2019, p. 82.

¹⁸ Ibidem, p. 195.

¹⁹ Ibidem, p. 194.

cette élaboration visait à affirmer la dignité de l'homme noir en montrant qu'il a lui aussi une philosophie, mais cette philosophie est l'autre inversée de la philosophie occidentale.

C'est dire qu'il s'agit de rompre avec tout élitisme. Chose que ni Towa ni Hountondji n'ont su éviter, oubliant peut-être que les problèmes philosophiques se doublent des problèmes de la psychologie de l'esprit philosophique. Le débat a montré que la philosophie est un processus ouvert et continu qui s'inscrit dans la dynamique évanescence de l'histoire, des cultures et des identités. Tout comme on prouve la marche en marchant, les africains ont prouvé qu'ils philosophent en philosophant. C'est donc en philosophant, que Niamkey Koffi investit sa pensée sur le champ politique d'où se traduit le deuxième moment de sa philosophie.

Ses *écrits politiques* de 214 pages, préfacés par le Professeur Dibi Kouadio Augustin, comportent 11 partis qui cherchent à donner une définition à la démocratie, qui tient compte des exigences d'un monde de plus en plus complexe. Dans les textes ici rassemblés qui sont un fragment des conférences animées de 1985 en 2014, d'où il fait une analyse profonde du pouvoir politique, de la démocratie, de la liberté, la fin éthique et morale se posent comme préoccupations dans un espace politique caractérisé par les impatiences de la liberté. N'est-ce pas retomber encore dans le règne du pré-politique, c'est-à-dire, l'ordre de la nature et de la violence en commettant l'erreur de faire de la violence l'essence du politique ? Pour Niamkey Koffi, « la politique se pervertit en machine à broyer les hommes en se pensant comme une entreprise de recherche exclusive de la puissance. La politique consiste principalement et essentiellement en la recherche de la paix par le développement de la culture démocratique à travers la réalisation d'un équilibre entre les intérêts aussi bien intra-étatiques qu'interétatiques »²⁰. La politique chez Niamkey Koffi ne s'exerce pas à la puissance, encore moins à la force, elle s'exerce au droit, à l'entente et à la recherche du bien-être de ses concitoyens. Une telle exigence de l'action politique, nous indique que l'activité politique est une pratique, une vie, à laquelle on ne peut se livrer que par un choix libre et volontaire, dans un engagement personnel et durable. Elle est prise dans un filet de réseaux tels que l'on est à la fois gouvernant et gouverné. « Le gouvernement de l'État de droit ne peut pas faire la guerre au peuple, ne peut pas vendre, ni faire un commerce du trafic des individus. Le droit à la sureté est équivalent au principe d'un pacte d'alliance entre le citoyen et l'État. Le droit à la sureté bien qu'attribué à l'individu n'est pas pour autant un droit purement individualiste. En l'absence de l'État de droit, on ne peut ni respecter ni garantir le droit à la sureté »²¹. C'est donc, pour freiner les instincts déviationnistes dans le jeu politique, pour qui la politique est la

²⁰ NIAMKEY Koffi, *Écrits politiques*, pp. 143-144.

²¹ *Ibidem*, p. 144.

mafia en exercice, d'où peuvent s'exercer le mensonge, la violence et la fraude électorale pour se maintenir frauduleusement au pouvoir qu'il invite les tenants du pouvoir à la mesure et à la modération. Dans cet espace, la démocratie est à élucider pour lui éviter toute confusion. Pour Niamkey Koffi, « la démocratie est un mode de vie, un mode de pensée et un mode de gestion ; une procédure de résolution des conflits dont elle admet la légitimité et l'irréductibilité »²². Il invite à une culture démocratique dans laquelle la légitimité du pouvoir se joue dans les débats d'idées. Ainsi, nous fait voir Niamkey Koffi, le thème de l'ascèse, de la maîtrise de soi, bref, du gouvernement de soi renvoie à la nécessité pour celui qui se destine à devenir responsable en politique de se connaître soi-même pour mieux gouverner les autres. Cela suppose de savoir maîtriser ses désirs et diriger sa vie. Il faut se rendre digne de ce qui nous arrive en s'exerçant à la guérison des passions. Cette disposition relativise les fonctions quand elles deviennent précaires et mettent en posture de glisser sans cesse de gouvernant à gouverné, du trône à l'exil. C'est pourquoi, dans le prolongement de sa pensée, il récuse la violence dans le jeu politique.

Comme on peut voir dans *Révolution et liberté*, ce livre de 117 pages structuré en 5 parties et préfacé par le Professeur Kouassi Yao Edmond, Niamkey Koffi s'insurge contre la violence dans l'espace politique et rejette la révolution qui en fin de compte est une occasion d'installer la dictature sans pour autant résoudre la question de la domination. C'est pourquoi dans l'ensemble de ses textes, il plaide pour une démocratie participative, exempte de domination, mais qui exige la liberté et la paix comme principe de stabilité. Pour lui, la paix est à cultiver et cela ne va pas sans la justice. Pour Niamkey Koffi, « la figure de la révolution qui construit la liberté par la violence produit paradoxalement la république comme un cimetière des hommes et de leur liberté »²³. Le philosophe Ivoirien souligne *mordicus* que la révolution sociale qui instrumentalise la violence la perpétue. On ne peut pas semer la violence et espérer récolter la paix, la liberté. Le changement par la violence ne change rien en réalité, ce sont les pôles du pouvoir qui changent, mais la domination demeure. Ainsi, « dans ce contexte, il n'y a rien d'étonnant que la révolution ne fasse qu'inverser les pôles de la domination sans rien changer à la structure de la domination qu'elle ne fait que radicaliser en définitive »²⁴. L'erreur des révolutionnaires nous dit-il, c'est de déposséder la classe dominante du pouvoir au profit des dominés qui récréent à leur tour l'injustice qu'ils ont combattue. C'est pourquoi,

²² Ibidem, p. 32.

²³ NIAMKEY Koffi, *Révolution et liberté*, Paris, L'Harmattan, 2019, pp. 99-100.

²⁴ Ibidem, pp. 108-109.

la révolution, même si elle est noble, elle n'est pas à faire à cause des fâcheuses blessures qu'elle a fait connaître à l'histoire humaine.

Pour Niamkey Koffi, « en réalité, la démocratie est à prendre à l'index du dispositif à l'œuvre dans les sociétés dites primitives pour gérer le pouvoir politique de sorte qu'il ne s'exerce pas comme pouvoir de domination et d'oppression, d'aliénation de l'homme par et à l'homme (...). C'est pourquoi, nul souverain n'est assuré d'être installé avec la solidité du fait au lieu du pouvoir. La nécessité de la transformation du conflit réel en conflit symbolique par l'institution du suffrage universel comme lieu symbolique de la mise en jeu de l'inoccupabilité de la position de pouvoir, est une mise en jeu qui correspond à une mise à l'écart de la position de la souveraineté absolue pour en manquer l'altérité et pour dire en même temps que le lieu de la loi sous l'emblème de laquelle se définit la position symbolique du pouvoir est un lieu d'absence génératrice de sens (...). Pour tout prince, le risque de sa propre perte menace inéluctablement à l'opposé de la conviction fautive d'avoir trouvé une assise définitive »²⁵.

À partir du moment où la révolution est incapable de théoriser la question du pouvoir politique, comme quête ininterrompue de la liberté et des droits de l'homme et non l'effet dérivé de la division sociale du travail, et du développement de celle-ci, elle se fourvoie dans le totalitarisme. Les changements révolutionnaires au cours de l'histoire, ont toujours abouti à la servitude. La révolution retarde l'évolution dans la mesure où elle finit par instituer une remise en cause de l'ordre social, elle engage et légitime dans son action, des actes de vandalisme, le pillage des biens publics et privés, elle détruit tout et nous invite à une sorte d'image éclatée de la violence avec son lot de mort, de la violation du droit et des droits de l'homme. Ce qui signifie que la révolution a échoué. La révolution allie toujours dans ses pratiques, la force, les coups d'État voire des rébellions armées pour déstabiliser l'ordre social. L'anarchie développée par la révolution n'est rien d'autre qu'une pulsion de la mort. Pour Niamkey Koffi, de Fichte à Heidegger, en passant par Hegel, Nietzsche, Carl Schmitt et Kantorowicz s'est développée une philosophie politique de la violence et de la guerre, de l'empire et de la négation du droit qui s'oppose principalement à la philosophie républicaine et démocratique de l'âge classique. Il souligne que le véritable drame philosophique de notre époque, c'est l'irradiation de la philosophie romantique post-kantienne, qui n'est rien d'autre qu'une philosophie de la violence et de la guerre, de l'empire et de la négation du droit. Ces philosophies politiques fondent le pouvoir politique sur la violence. Il faut donc sortir de l'illusion de la violence pour cultiver la paix par le dialogue. Chez Niamkey Koffi, la paix et

²⁵ Ibidem, p. 110.

la justice sont intimement liées. C'est pourquoi il affirme ceci : « la culture de la paix suppose la culture de la justice ». De ce point de vue, il ne peut y avoir de culture de paix sans culture de justice capable de régler pacifiquement les différends. Cependant, pour que la culture de la paix suppose véritablement la culture de la justice, il nous faut une justice capable de légitimation, c'est-à-dire justifiée et acceptée par tous pour son caractère impartial.

Conclusion

Si le pouvoir dans le passé a tiré son autorité de la divinité et consacré des régimes apolitiques, il faut noter que depuis la modernité, c'est le peuple qui est la source du pouvoir. Désormais, c'est la compétition électorale qui est le lieu où s'opèrent le choix des gouvernants et l'origine du pouvoir politique. Le pouvoir devient l'enjeu d'une compétition ouverte entre partis politiques. En introduisant la théorie politique de Niamkey Koffi dans ce cours de science politique, nous avons voulu montrer que dans sa théorie, la révolution est un échec, dans la mesure où, loin de réaliser l'émancipation et le bien-être, elle a pris le pouvoir et le transformer en instrument de domination. Contre tous les drames et violations du droit et des droits de l'homme, il invite au rejet de la révolution et de la violence pour la culture de la paix, qui en vérité, est au fondement du jeu politique. Cette culture de la paix exige le dialogue comme mode de règlement des conflits afin de conduire la démocratie à ses fins, à savoir la liberté et le bien-être de l'homme.

Bibliographie

BRUAIRE Claude, 1974, *La raison politique*, Paris, Librairie Arthème, Fayard.

DENQUIN Jean-Marie, 1992, *Introduction à la science politique*, Paris, Hachette Livre.

HABERMAS Jürgen, 1997, *Droit et démocratie : entre faits et normes*, Paris, Gallimard, Trad., Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme.

KOUADIO Koffi Décaïrd, « Penser la révolution, la paix et la démocratie avec Niamkey Koffi », In *le Korè, Revue Ivoirienne de philosophie et de culture*, n° 45, 2014, pp. 18 – 34.

KOUADIO Koffi Décaïrd, 2016, « Construire la transparence électorale et la légitimité démocratique en Afrique avec Habermas », In, *Nazari, revue africaine de philosophie et de sciences sociales – Niamey*, Numéro 002, juin, pp. 89-108. ISSN : 1859-512X

KOUADIO Koffi Décaïrd, 2018, « La course au pouvoir et la problématique de la violence politique », In, *Lettres D'Ivoire, Revue Scientifique de Littératures, Langues et Sciences Humaines*, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire), Volume 2, N° 028, pp. 71-83.

LECLERC Arnaud,

<https://cours.unjf.fr/repository/coursefilearea/file.php/235/Cours/03.../support03.pdf>, (consulté le 10 septembre 2018).

NIAMKEY Koffi, *Essai sur l'articulation logique de la pensée akan-n'zima*, Paris, L'Harmattan, 2018

NIAMKEY Koffi, *Controverses sur la philosophie africaines*, Paris, L'Harmattan, 2019

NIAMKEY Koffi, *Ecrits politiques*, Paris, L'Harmattan, 2019.

NIAMKEY Koffi, *Révolution et liberté*, Paris, L'Harmattan, 2019

NIAMKEY Koffi, *Démocratie et problèmes contemporains de philosophie politique et morale*, 7^e partie, à paraître.

WEBER Max, 2003, *Le savant et le politique*, Paris, La Découverte, Trad., Catherine Colliot-Thélène.

WEIL Eric, *La philosophie politique*, Paris, Vrin, 1971