

Le problème du vivre-ensemble entre le même et l'autre dans l'État postcolonial d'Afrique noire

par Lucien Ayissi

Résumé: Le problème du vivre-ensemble entre le même et l'autre dans l'État postcolonial d'Afrique noire. Dans l'État postcolonial d'Afrique noire, la difficulté de réaliser un vivre-ensemble juste et pacifique est souvent due au fait que le Même et l'Autre n'arrivent pas toujours à fédérer leurs préférences particulières autour des références politiques et économiques communes. C'est, par exemple, le cas lorsque le Même exprime sa volonté de dominer absolument l'espace politique ou d'accéder à la jouissance exclusive des ressources de l'État, enfermant ainsi, au risque de l'appauvrir, le politique dans une particule d'essence ethnique ou idéologique. Désespéré de voir le Même tolérer son existence et collaborer à la construction d'un véritable espace public, l'Autre mobilise son *conatus*, dans ce qu'il a de destructeur, pour pouvoir exister aussi dans un cadre où il ne tient pas à disparaître dans les catégories politiques et économiques du Même. Comment penser la gestion politique de l'hétérogénéité ethno-identitaire dans l'État postcolonial d'Afrique noire de telle sorte que soient prévenus ou évités les risques d'exclusion et de radicalisation des contradictions pouvant prédisposer le Même et l'Autre, le Semblable et le Dissemblable aux types d'affrontements tragiques dont la zone des Grands Lacs a, dans l'histoire récente, été le théâtre ? Nous pensons que ce problème ne peut être résolu avec bonheur que par la promotion, dans l'État postcolonial d'Afrique noire, d'une éthique du vivre-ensemble, grâce à l'éducation au « savoir-vivre au pluriel », sur la base de la tolérance de la différence. C'est au moyen de cette pédagogie citoyenne qu'on peut donner à l'ethnicité une perspective politique et construire solidement et durablement une relation binomiale entre le Même et l'Autre, sans qu'on doive procéder à l'oblitération de leurs différences objectives.

Mots-clés : identité, différence, Même, Autre, Différent, Semblable, Dissemblable, Un, Multiple, Homogène, Hétérogène, ethnicité, citoyenneté, vivre-ensemble, tolérance, pédagogie citoyenne.

Introduction

Souvent structuré, au plan politique, comme un véritable tas incohérent, tant l'agrégation des particules sociales et identitaires qui le composent ne s'articule pas généralement autour du principe de justice sociale ou du bien commun, l'État postcolonial d'Afrique noire est prédisposé aux remous et aux tumultes politiques de toutes sortes et même à la décomposition. La gestion défectueuse de l'hétérogénéité ethno-identitaire par les politiques africains postcoloniaux, hypothèque l'espoir de réaliser un vivre-ensemble fondé sur la concorde. Lorsqu'on soumet à la sanction analytique les entraves au vivre-ensemble, telles qu'elles survivent encore à l'association que les nécessités de l'histoire ont imposée aux diverses communautés d'Afrique noire, on s'aperçoit que leurs causes sont beaucoup moins le fait de l'hétérogénéité de ces groupes que la conséquence politique des déficits de justice qui caractérisent généralement l'État postcolonial d'Afrique noire. À la lecture du déterminisme délétère que ces déficits de justice exercent souvent sur le vivre-ensemble dans cet État, nous nous proposons de déterminer les conditions de possibilité non d'une simple coexistence de type monadique, mais d'une réelle cohésion sociale qui résulte de la synthèse raisonnée des aspirations légitimes du Même et de l'Autre, du Semblable et du Dissemblable, dans une perspective citoyenne où, en dépit de leurs différences, ils peuvent se reconnaître dans un Nous politique, c'est-à-dire à travers cette conscience collective à la construction de laquelle doivent travailler constamment toutes les identités qui composent l'État postcolonial d'Afrique noire.

1. Les déficits de justice sociale et la crise du vivre-ensemble dans le rapport du même et de l'autre en Afrique noire

La tendance à l'affirmation du monisme du Même ou du Semblable, dont on peut facilement avoir l'expérience dans la gouvernance de certains États postcoloniaux d'Afrique noire, à travers la volonté affirmée par certaines communautés ethniques d'occuper magistralement un espace politique dont elles ne tiennent pas à partager les avantages avec d'autres,

a pour conséquence politique une coexistence essentiellement tumultueuse dont les contradictions irrésolues font souvent le lit de la répulsion, de l'exclusion, de la tragédie et même de la décomposition de l'État. Une telle coexistence relève, en réalité, d'une agrégation plus ou moins fortuite, qui, faute de se référer à la justice sociale et au respect de la diversité identitaire dans la perspective de la concorde, est parfois vécue comme la conséquence d'un mauvais sort jeté à l'État postcolonial d'Afrique par un Destin politiquement malveillant.

La volonté exprimée par le Même ou le Semblable de dominer absolument l'espace politique dont il doit, en principe, partager la jouissance avec l'Autre ou le Dissemblable, est effectivement dissolutoire des droits politiques et économiques de l'Autre ou du Différent. Cette dissolution qui est effectivement négative de la liberté et de l'humanité de l'Autre, explique souvent la logique de l'accaparement à laquelle le Même ou le Semblable a tendance à subordonner son vouloir et son agir dans un cadre politique dont il n'a pourtant pas l'exclusivité du droit de cité. Se figurant qu'il n'est pas juste qu'il collabore à la jouissance partagée avec l'Autre des avantages qu'il tire d'un espace politique dont le monopole de gestion doit lui revenir, suivant sa propre évaluation narcissique de la notion de justice, le Même ou le Semblable entreprend soit de bannir le Différent, soit de l'ostraciser, lorsqu'il ne se détermine pas à dissoudre son vouloir dans ses propres catégories politiques et économiques. L'ontologie de l'Autre ou du Différent est alors conçue par le Même de manière à pouvoir justifier son exclusion de la jouissance des ressources communes : pour le Même, l'hétérogénéité du Différent est suspecte de désordre ; il conçoit l'être de l'Autre comme maléfique en soi. C'est pour cette raison qu'il le redoute. La politique d'apartheid qui était naguère pratiquée dans certains pays d'Afrique australe illustre bien le fait que la crise du vivre-ensemble est due aux déficits de justice sociale. Le fait que l'État soit en demande de justice hypothèque politiquement le vivre-ensemble.

Vivre ensemble, dans ce cas, c'est tout au plus coexister à la manière des monades leibniziennes, sauf qu'elles ont au moins le privilège de participer à une coexistence harmonieusement préétablie par Dieu, la

« Monade Suprême », qui, « en réglant le tout, a eu égard à chaque partie, et particulièrement à chaque monade, dont la nature étant représentative, rien la saurait borner à ne représenter qu'une partie des choses » (Leibniz, 1947 : 29). Lorsque des identités peuvent tout au plus coexister parce qu'il n'y a rien qui puisse les motiver à étendre, comme le dit David Hume (1973 : 638-639), leur partialité ou leurs préférences sympathiques à des identités autres, cela les prédispose à une dangereuse juxtaposition qui risque de déboucher sur la guerre ou le chaos, tant leurs appétits ne sont pas régulés par un principe à la fois transcendant et fédérateur comme la justice. Si l'intercommunauté ethnique est, dans certains États d'Afrique centrale, orientale, occidentale, australe ou dans la zone des Grands lacs, prédisposée au conflit, c'est parce qu'elle n'est pas soutenue par le principe de justice sociale. Ne s'accordant pas sur le mode de gestion des ressources communes, parce que chaque communauté se figure qu'elles doivent être totalement destinées au contentement de ses appétits particuliers, le Même et l'Autre sont prédisposés à l'affrontement dans l'État postcolonial d'Afrique noire.

Ainsi, lorsque le Même veut politiquement exister dans l'oubli du droit de cité de l'Autre, parce qu'il prend la citoyenneté pour le privilège qui doit absolument lui revenir, il donne, par exemple, à ses appétits égoïstes une ampleur telle qu'il ne soit plus possible à l'Autre d'exprimer et de satisfaire les siens. En se considérant comme le seul être digne d'exister sur la scène politique, le Même pousse alors l'Autre au désespoir. Ne pouvant plus rien espérer de celui dont l'affirmation narcissique de l'ego étouffe politiquement son aspiration à l'existence, l'Autre rejette cet arbitraire en déployant son thanatos contre l'ordre politique iniquement établi par le Même. Refusant de devoir être sans vraiment pouvoir exister, compte tenu du fait que le Même se résout à le mettre sous la catégorie de paria politique d'une cité dans laquelle l'expression de sa citoyenneté est injustement étouffée, l'Autre mobilise également son conatus, dans ce qu'il a de destructeur, contre le Même. Estimant, quant à lui, que son identité lui confère le droit de jouir exclusivement des avantages d'un espace politique que l'Autre ne peut occuper qu'en le parasitant, le Même traduit son narcissisme politique par la violence dont la fin

est de sauvegarder à tout prix ce qu'il croit lui revenir absolument. L'une des conséquences de cela est la reconfiguration du droit d'exister à partir des schèmes psychologiques d'un imaginaire politique dominé par la détestation de l'Autre, du Différent ou du Dissemblable et la tendance à l'oblitération de sa volonté d'exister. C'est la violence consécutive aux déficits de justice sociale qui explique, entre autres raisons, la partition effective dont certains États postcoloniaux d'Afrique noire comme la République Démocratique du Congo, le Soudan, la Somalie, ont militairement fait l'objet. C'est toujours cette crise de la justice sociale qui permet de comprendre les difficultés que le vivre-ensemble éprouve au Tchad, tout comme les tensions qui l'ont parfois affecté dans le rapport des Anglophones aux Francophones au Cameroun, la dérive génocidaire de la coexistence problématique des Hutu et des Tutsi au Rwanda ou au Burundi, ou la xénophobie dont la politique de l'« ivoirité » est suspecte en Côte d'Ivoire, etc. C'est le déplacement des problèmes de justice sur le terrain culturel, donc ethnique, linguistique ou confessionnel, qui explique le fait que l'État postcolonial d'Afrique noire ait, en général, des problèmes de stabilité.

Les déficits de justice qui rendent compte des difficultés que le vivre-ensemble connaît dans la plupart des États postcoloniaux d'Afrique noire, se traduisent aussi par la violation des principes d'isologie et d'isonomie. Pour une meilleure intelligibilité de cette violation, il faut prendre en compte l'évaluation ontologique du Même par lui-même et de l'Autre par lui. En Afrique noire, si la différence de l'Autre n'est pas toujours tolérée, c'est parce que l'Autre est perçu par le Même comme le facteur du mal ou le vecteur du désordre. Cette perception suscite et développe chez le Même la tendance à l'« altérophobie ». Celle-ci est exacerbée lorsque la contradiction sur le mode de laquelle s'opposent le Même et l'Autre a des enjeux d'ordre économique et politique. De cette « altérophobie » à l'« altéricidité », il n'y a qu'un pas qu'il arrive parfois au Même de franchir facilement. Dans des moments critiques, le Même tend facilement à faire de l'Autre ou du Différent le bouc émissaire dont le sacrifice rituel est exigible pour que la société retrouve l'équilibre qu'elle a perdu du fait de son intrusion. La difficulté à tolérer la différence se

traduit alors par diverses formes d'ethnocentrisme (le tribalisme, le clannisme) dont la conséquence est le rejet ou la condamnation parfois ethnocidaire de l'Autre ou du Différent. Quand on ne rejette pas l'Autre de façon évidente, on refuse de s'ouvrir à la différence de peur que celle-ci n'altère la noble identité de soi. À travers ce repli identitaire, on ne rejette pas moins le Différent que ceux qui exaltent de façon tout à fait narcissique leur ethnos au point de l'élever à la dignité d'un absolu culturel. C'est le cas, lorsqu'on procède, en Afrique noire, au surenchérissement de l'ethnie au détriment du capital politique de l'État.

Dans l'État postcolonial d'Afrique noire, là où chaque communauté tend à faire prévaloir son identité, comme si elle n'avait pas le même fonds d'humanité en partage avec le Dissemblable ou le Différent, il est fort difficile de faire respecter les principes d'isologie et d'isonomie. Légiférer sur l'agir du Même et de l'Autre sur la base d'une normativité identique, paraît impropre à l'identité qui allègue sa supériorité pour s'autoriser ou exiger un traitement privilégié. C'est pour cela qu'il n'est pas aisé d'admettre, par exemple, que celui dont la différence est perçue comme la preuve d'une infériorité ontologique puisse non seulement occuper le même espace politique, mais aussi être protégé par les mêmes lois que soi. L'égal accès à la libre jouissance du même espace politique, tel qu'il doit effectivement se traduire non seulement par la liberté d'opiner et de juger dont le caractère incessible ou non transférable est souligné par Spinoza (1965 : 327-334) dans le *Traité théologico-politique*, mais aussi par l'égalité de tous devant la loi.

Les problèmes que le vivre-ensemble rencontre entre le Même et l'Autre dans la plupart des États postcoloniaux d'Afrique noire sont donc aussi dus au fait que le Même a l'illusion d'une supériorité ontologique par rapport l'Autre. La longévité de cette illusion est due, entre autres raisons, à des mythes obscurantistes sur la base desquels le Même s'imagine qu'il doit, en vertu du caractère prétendument prestigieux de son essence ou de son identité, avoir le monopole de la gestion tant de l'espace politique que des ressources de l'État. Contester ce monopole, c'est remettre, par le fait même, en cause l'ordre cosmique qui assurerait à son identité la supériorité qu'elle aurait sur les autres. Pour prévenir une

telle contestation, le Même va parfois jusqu'à empêcher que l'espace politique devienne un espace public, en le saturant avec une mythologie dont la fonction mystificatrice consiste à renforcer les stéréotypes de différence. Pour cela, le Même fait, par exemple, croire que les valeurs de son identité sont si parfaites qu'elles n'existent qu'au superlatif absolu. Au Burundi, d'après Joseph Gahama et Augustin Mvuyekure (1989 : 303-306), le mythe de la supériorité ontologique des Batutsi par rapport aux Bahutu, exacerbé à des fins de domination politique par une certaine anthropologie coloniale, a cristallisé la conscience ethnique et aggravé les tensions entre ces deux communautés dans la zone des Grands lacs. Décrits dans la littérature coloniale et missionnaire comme des êtres très beaux, très intelligents et de noble origine égyptienne ou éthiopienne, les Batutsi se sont fondés sur cette mythologie pour asseoir leur hégémonie politique sur les Bahutu considérés comme des êtres inférieurs. Dans le cadre d'un tel clivage ethno-identitaire, il est difficile de soumettre aux mêmes lois les consciences individuelles ou communautaires qui s'imaginent que la diversité culturelle sur le mode de laquelle elles peuvent éventuellement se rapporter est l'expression d'une différence ontologique.

Le problème qui se pose dans ce cas est celui de concevoir le nouveau fondement politique à donner à l'État postcolonial d'Afrique noire pour que sa gestion de l'hétérogénéité ethno-identitaire ne légitime l'injustice et l'exclusion ni ne prédispose à l'affrontement les diverses identités ethniques qui le composent généralement. Autrement dit, comment pouvoir refonder politiquement l'État postcolonial d'Afrique noire de manière à articuler l'ethnicité à la citoyenneté démocratique (Mbonda, 2002 : 21), ou à transformer l'espace politique africain en un véritable espace public propice à la discussion entre des identités différentes dans la perspective d'un vivre-ensemble juste et pacifique ?

Se poser ces questions revient à s'interroger sur le type de contrat social et moral susceptible de constituer l'éthique du vivre-ensemble devant sous-tendre les rapports intercommunautaires dans une Afrique postcoloniale où chaque identité a tendance à imposer la nécessité de sa particularité culturelle à la politique globale de l'État.

II. De la nécessité de refonder l'État postcolonial d'Afrique sur l'éthique du vivre-ensemble

Formuler l'exigence de refonder l'État postcolonial d'Afrique noire sur l'éthique du vivre-ensemble, prouve que la multi-ethnicité de cet État est critique et que le contrat social et moral autour duquel se fédèrent politiquement les différentes identités ethniques ou culturelles africaines est encore problématique. Il devient donc nécessaire de trouver, comme le recommande Jean-Jacques Rousseau (1973 : 72), la

« forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. »

Mais, si Rousseau pensait surtout au meilleur mode d'association contractuelle des individus pouvant assurer à ces derniers la citoyenneté qu'ils n'ont pas à l'état de nature, il se pose de plus en plus aujourd'hui, notamment en Afrique centrale, australe, orientale et occidentale, le problème d'une intercommunauté juste et pacifique. Il s'agit donc de cultiver et de développer, dans l'État postcolonial d'Afrique noire, l'esprit citoyen par-delà la différence ethno-identitaire, sans qu'il faille, pour cela, recourir à la politique d'« oblitération des différences » (Walzer, 1998 : 123) qui consiste à réaliser soit un melting-pot forcé, soit à construire les États sur une base ethnique, comme si les problèmes liés à l'intercommunauté étaient essentiellement dus à la différence identitaire ou culturelle. Le défaut de telles politiques, c'est leur incapacité à apporter des solutions appropriées au problème de gestion de l'hétérogénéité ethno-identitaire. Incapables de prendre dialectiquement en charge la différence de manière à pouvoir fédérer la multiplicité qui la définit autour d'un idéal politique commun, ces politiques abominent ou diabolisent le Différent qu'elles condamnent à l'exclusion ou à la suppression. Leur défaut consiste aussi en une approche trop naturaliste et objectiviste de l'ethnicité pour éviter son réductionnisme biologisant ou essentialisant, lequel prédispose à l'exclusivisme. Elles font alors l'impasse sur la flexibilité de l'ethnicité, c'est-à-dire sur la possibilité de chacune des identités culturelles particulières à s'enrichir des apports expérientiels et cognitifs des autres, no-

tamment de leurs capacités à s'adapter aux diverses mutations de l'histoire dans le sens d'une meilleure expression de l'humanité de l'homme dans le temps et dans l'espace. Les émotions que nous impose, par exemple, l'interaction culturelle des différentes identités existantes, enrichissent notre manière habituelle de sentir notre environnement naturel et historique. Cette nouvelle perception du monde relève d'une approche intégrée de l'ethnicité qui existe en rupture de concept par rapport au paradigme naturaliste et objectiviste dont les références conceptuelles (les liens de sang, les liens ancestraux, etc.) empêchent de penser l'ethnicité comme pouvant être un construit historico-culturel.

S'interroger donc sur le mode de gouvernance pouvant assurer à l'hétérogénéité ethno-identitaire africaine un vivre-ensemble juste et pacifique, revient à affirmer la nécessité de refonder politiquement et moralement l'État postcolonial d'Afrique noire suivant des principes susceptibles de garantir à la fois l'expression de la libre citoyenneté des Africains, quelle que soit leur diversité ethno-identitaire, et la stabilité politique de l'État postcolonial d'Afrique noire.

L'œcuménisme politique indispensable à une Afrique où l'irruption des problèmes ethno-identitaires sur la scène politique fait que les préoccupations de type ethnocratique aient tendance à imposer leur nécessité à la démocratie – réactivant, par conséquent, tous les micro-nationalismes qui hibernaient jusque-là –, exige d'abord la résorption, grâce à l'éducation à la citoyenneté, de toutes les préventions culturelles et idéologiques suspectes d'« altérophobie », lesquelles sont à l'origine des politiques d'exclusion là où s'impose pourtant le devoir de gérer inclusivement des ethno-identités diverses et multiples. Parmi ces préventions idéologiques néfastes au vivre-ensemble, il y a la croyance à l'impossible réalisation d'un État digne de ce nom dans un environnement sociologique dont l'ethno-identité est si hétérogène qu'elle prédisposerait l'ethnicité à aliéner la citoyenneté. La thèse de l'impossible œcuménisme politique en Afrique, telle qu'elle se fonde sur l'argument du déficit de la communauté de race, de culture ou de langue et de l'affaiblissement idéologique par émiettement de l'ensemble suivant le principe qui régit la balkanisation de ce continent, se nourrit aussi du préjugé selon lequel

l'identité de soi risque d'être aliénée par l'altérité. De ce point de vue, la conscience de soi ne pourrait réaliser son aspiration à la paix que si la pureté de son identité est tout à fait protégée. Dans ce cas, a-t-on tort de croire, la solution serait de construire l'État africain sur une base mono-ethnique, puisque l'hétérogénéité ethno-identitaire passe pour être à la fois aliénante et porteuse des charges de désintégration politique.

Cette solution, qui ne tient pas compte de « la personnalité africaine », ce sentiment de communauté qui, selon Nkrumah (1964 : 160), a permis la naissance du mouvement panafricain, n'est pertinente que s'il est non seulement établi que tout ensemble ethno-identitaire est à la fois homogène et stable dans le temps, mais aussi que l'association contractuelle du Même et de l'Autre est tout à fait impossible, ou encore qu'il n'est pas permis d'envisager le dépassement dialectique de leurs différences ethno-identitaires dans la perspective d'un construit politique où elles pourraient se fédérer autour de ce que Fred Constant (2000 : 89-90) appelle les « références communes ». De même qu'il est impossible de prouver que les contradictions qui existent entre les préférences particulières du Même et celles de l'Autre ne peuvent jamais se résoudre dans l'État postcolonial d'Afrique noire, de même il convient de dissiper les préventions politiques courantes qui entravent la réalisation d'un vivre-ensemble juste et pacifique dans cette partie du monde. Si le citoyen africain a tendance à faire prévaloir la particularité de son identité au point de se référer d'abord à son ethnie ou à son clan, c'est parce que l'État postcolonial d'Afrique noire n'est pas souvent organisé sur la base des référentiels politiques communs, car il n'offre pas toujours suffisamment de garanties de protection par rapport à la justice sociale et aux libertés individuelles et collectives. Généralement fondée sur des références particulières qui expliquent la tendance au repli identitaire ou à la formation des solidarités affinitaires et exclusives au sein de l'État postcolonial d'Afrique noire, la coexistence des diverses communautés ethniques ou culturelles africaines éprouve des difficultés à évoluer vers une cohabitation harmonieuse dans laquelle les idéaux de liberté, de justice et de paix peuvent survivre aux différences ethno-identitaires.

La thèse de l'impossible établissement en Afrique noire d'un lien

politique durable entre des communautés ethniquement ou culturellement différentes est généralement fondée sur l'illusion de la simplicité et de l'homogénéité de l'ethnie. C'est la peur que l'expression de son identité ne soit étouffée par celle de l'Autre qui explique la tendance du Même à l'« altérophobie ». Représentée, dans cette illusion comme une entité homogène et stable, l'ethnie se conçoit, par conséquent, comme le cadre le plus approprié à la parfaite expression de la citoyenneté, à condition qu'elle existe en retrait par rapport aux autres ethnies. Penser le rapport inter-identitaire sur le mode du contrat en vue d'un vivre-ensemble juste et pacifique, présuppose la reconnaissance de la nécessité de chaque identité, laquelle se justifie par son irréductibilité et son droit à l'existence politique. C'est, par conséquent, reconnaître l'absurdité des politiques d'homogénéisation identitaire ou d'effacement de la différence pour l'instauration du monisme du Même.

Dans l'État postcolonial d'Afrique noire, il est possible de réaliser une cohabitation juste et pacifique entre le Semblable et le Dissemblable, le Même et l'Autre si on promeut dans l'intercommunauté africaine l'éthique du vivre-ensemble qui rende possible le « savoir vivre au pluriel » (Constant *op. cit.* : 89). En effet, « savoir vivre au pluriel », c'est, dans ce cas, éviter le surenchérissement de l'ethnie au détriment du capital politique de l'État, sans avoir à procéder au gommage ethnocide des différences identitaires. C'est aussi se garder d'entretenir l'illusion selon laquelle le Même épuise la dignité ou l'humanité et la croyance d'après laquelle l'Autre parasite toujours l'existence du Même ou qu'il est nécessairement porteur des charges d'aliénation de son identité et de désordre socio-politique. C'est, en plus, savoir que la nécessité de la différence est telle qu'il convient moins d'œuvrer à son oblitération ou à sa suppression que de collaborer à son décloisonnement culturel, afin d'éviter qu'elle devienne si exclusive qu'elle finisse, à la manière des monades, par s'enfermer sur elle-même.

À cet effet, Mwayila Tshiyembe recommande d'abord de désarticuler l'État africain du paradigme politique occidental, en créant, par exemple, un nouveau concept de nationalité fondé sur les perspectives communes telles qu'elles peuvent résulter de la « républicanisation » des

différentes structures sociales traditionnelles de telle sorte que les diverses nationalités puissent facilement se réconcilier avec la citoyenneté. Il recommande ensuite l'articulation nécessaire de l'efficacité économique et de la cohésion sociale. Ndebi Biya (2003 : 33) propose une approche qui évite à la fois l'écueil du différentialisme et de l'identitarisme. Pour être fort, pacifique et prospère, pense-t-il, l'État postcolonial d'Afrique noire doit substituer à la tendance à la phagocytose politique des identités, celle qui consiste à les développer et à les rapporter dialectiquement de manière à réaliser, sur la base de la justice, une bonne harmonie sociale. C'est ce qui l'amène à affirmer que

« le problème de la forme de l'État et de la cohabitation ethnique en Afrique est celui de la dialectique de l'Un et du Multiple. Comment réussir un État fort, pacifique et prospère grâce à une forme de cohabitation des ethnies qui ne doivent pas se supprimer, mais plutôt éclore avantageusement dans leurs diversités et différences respectives. Si l'État les phagocyte pour survivre seul, il disparaît lui-même avant elles. Mais si au contraire, les ethnies rejettent l'État, considéré concurrent par chacune d'elles, elles se détruiront toutes par les guerres tribales, l'hégémonie possible de l'une serait à jamais menacée par les autres et son développement dans le temps serait le destin de Sisyphe. La grande leçon à retenir est de ne jamais contrarier le développement d'une ethnie prise comme danger des autres. Il faut plutôt veiller à l'équité juridique constitutionnelle qui doit garantir quel que soit le parti politique au pouvoir, le développement et des régions ethniques et de l'État tout entier. »

Comment cohabiter sans se supprimer, ou comment cohabiter de manière à pouvoir dissiper la phobie de l'Autre et à s'engager avec lui dans une communauté de dessein, telle peut se résumer la préoccupation de Ndebi Biya. Il ressort de ce qu'il propose, deux dilemmes qui se présentent, pour l'État postcolonial d'Afrique noire, sous la forme de cette double alternative rigide : composer ou disparaître, s'associer ou se désintéresser. La préoccupation de Ndebi suggère également que le Même et l'Autre soient appelés à contracter, par-delà leurs spécificités culturelles, au sujet du vivre-ensemble auquel ils ne sauraient se soustraire.

La fonction de cette heureuse dialectique consiste précisément à donner à l'ethnicité africaine multiple et hétérogène une dimension politique, en la soustrayant à sa partialité naturelle, sans pour autant aliéner sa personnalité. L'ethnicité africaine ne peut effectivement avoir de statut politique véritable que si elle n'exprime pas son identité de façon narcis-

sique ou totalitaire. C'est pour cela que l'éthique du vivre-ensemble grâce à laquelle chaque ethno-identité peut « savoir-vivre au pluriel », doit être régie par les principes de réciprocité et d'équité, car, comme le dit Fred Constant (*op. cit.* : 90),

« vouloir vivre ensemble au pluriel requiert deux exigences d'égale importance : un devoir de réciprocité, d'une part ; une obligation d'équité, d'autre part. »

Il faut, pour cela, que l'État donne à chaque identité la possibilité d'avoir à la fois le statut d'administré et d'administrateur, de producteur et de consommateur de l'organisation politique de l'État (Touraine, 1994 :109). C'est cela qui peut la soustraire au mode de vie communautaire et lui donner une réelle fonction politique au sein de l'État postcolonial d'Afrique noire. Aucune identité ne peut vraiment sentir le besoin de vivre avec les autres que si elle a la garantie que la dignité de sa personnalité culturelle sera reconnue et que sa citoyenneté sera assurée.

Nulle identité n'étant de trop dans une Afrique qui appartient à tous les Africains, rien ne justifie suffisamment la tendance de certaines identités à investir exclusivement l'espace politique africain et à vouloir imposer leur nécessité politique ou culturelle aux autres. Pour prévenir les violentes revendications intégratives formulées par les identités qui se sentent à la fois exclues de la jouissance de l'espace politique et des ressources communes, il faut promouvoir dans l'État postcolonial d'Afrique une pédagogie citoyenne dont le rôle est de cultiver à la fois la tolérance des différences et leur dépassement dialectique. C'est ainsi qu'on peut développer dans la conscience des membres de chaque communauté ethnique le sens du vivre-ensemble.

III. Pédagogie citoyenne et éthique du vivre-ensemble dans la postcommunauté africaine

Le constat de la contradiction qui existe dans l'État postcolonial d'Afrique noire entre l'ethnicité et la citoyenneté, la tendance à l'ethnocratie et le besoin de démocratie, et l'hypothèque que cela fait peser sur le vivre-ensemble, permettent de comprendre qu'il est néces-

saire de refonder politiquement cet État pour lui donner la capacité politique de fédérer la différence de manière à enrichir le vivre-ensemble de ses ressources variées. D'où l'importance d'une pédagogie citoyenne qui rende possible l'extension des affinités primaires ou des référentiels particuliers (famille, clan, ethnie) caractéristiques de l'ethnicité, à l'ensemble de l'État.

Puisque la citoyenneté n'est ni une donnée naturelle ni la conséquence d'un quelconque « déterminisme constitutionnel ou de la sujétion à un pouvoir donné » (Boukongou, 2002 : 16), elle ne peut résulter que d'une pédagogie citoyenne qui consiste à amener le Même et l'Autre à sortir du dualisme contradictoire dans lequel ils ont tendance à s'enfermer en Afrique noire. En effet, dans l'ethnicité contradictoire africaine, les diverses communautés sont souvent trop opposées soit sur le mode d'occupation de l'espace politique, soit sur le type de gestion des ressources communes pour pouvoir impulser la dynamique de leurs rapports dans le sens de la constitution d'un véritable rapport binomial entre le Même et l'Autre. C'est parce que chaque monôme identitaire a tendance à vivre au singulier, parce qu'il se figure à tort que l'ethnicité a plus de profondeur et d'authenticité que la citoyenneté, qu'il se réfère spontanément à ses appétits politiques et économiques particuliers. Il devient, dans ce cas, difficile de voir l'ethnicité évoluer dans l'État postcolonial d'Afrique noire vers la citoyenneté, tant que les références particulières de chaque identité entravent, par l'irréductibilité de leur partialité, la construction d'une bonne relation inter-identitaire.

Éduquer les différentes communautés ethniques africaines à la citoyenneté de manière à donner un sens politique à l'ethnicité, telle est la fonction politique de la pédagogie citoyenne. Car, comme l'affirme Boukongou (*Ibid.*),

« la citoyenneté est avant tout le fruit d'une éducation, longue et coûteuse tant pour l'État que pour la famille. Les sujets de l'État naissent selon les désirs des familles et les citoyens le deviennent par un effort constant et difficile de socialisation. L'éducation est donc un élément fondamental de la construction de la société de droit. »

La fonction essentielle de la pédagogie citoyenne est d'atténuer les forces politiques centrifuges de l'ethnicité en réformant les références et les

préférences particulières qui l'empêchent d'évoluer vers la citoyenneté. Il s'agit, plus précisément, de doter chaque identité d'un comportement citoyen, en l'affranchissant d'abord de son « altérophobie » et en donnant ensuite à son vouloir-vivre la possibilité de s'ouvrir à la différence de manière à acquérir le « savoir-vivre au pluriel » indispensable à la réalisation d'un vivre-ensemble juste et pacifique. Cela est possible si l'État postcolonial d'Afrique contribue politiquement à faire que les divers projets identitaires deviennent des programmes politiques ou s'il suscite et développe en chaque citoyen, au moyen de plusieurs formes d'incitations politiques, le sentiment d'appartenir non seulement à une communauté culturelle, mais aussi et surtout celui d'être membre d'une communauté politique au devenir de laquelle il a le droit et le devoir civiques de participer.

Le comportement citoyen que chaque identité doit adopter grâce à la pédagogie citoyenne, peut l'amener non seulement à avoir le sens de la justice, mais aussi à collaborer à la réalisation d'une intercommunauté qui soit à la fois le cadre de la libre expression des différences et, comme le dit Alain Touraine (1994 : 105), celui de

« la construction libre et volontaire d'une organisation sociale qui combine l'unité de la loi avec la diversité des intérêts et de respect des droits fondamentaux. »

Cela exige que chaque identité comprenne, par exemple, que son statut de membre de la polis-cité ne lui donne pas plus de droits que ne le permettent les conventions communes. Par conséquent, l'expression de sa citoyenneté ne doit ni étouffer celle des autres ni compromettre la réalisation du dessein commun que toutes les diverses identités doivent avoir en vue par-delà leur hétérogénéité. Pour cela, chaque identité est soumise au devoir contribuer à la correction des déficits de citoyenneté de son vouloir-vivre, en lui donnant la portée politique qui lui permette de s'ajuster aux impératifs de l'éthique du vivre-ensemble. Parce qu'elle promeut une intercommunauté qui ne procède pas du formatage des différences, mais qui destine plutôt celles-ci à se transcender dialectiquement en faveur d'une culture citoyenne, l'éthique du vivre-ensemble est, peut-on dire, celle dont la téléologie politique est postcommunautaire en ce

sens qu'elle sort l'identité de l'enclave d'une communauté particulière pour l'ouvrir à la différence dans un cadre politique appelé à devenir un espace public. Cette postcommunauté ne peut se réaliser que si chaque identité parvient à transcender ce que Touraine (*op. cit.* : 101) appelle « le garant métapolitique », c'est-à-dire ce qui relève des catégories non politiques, à savoir la race, dieu, la langue, etc., mais auquel on a tendance à subordonner l'action politique. La particularité de ces principes non politiques peut, lorsqu'elle s'affirme surtout de façon exclusive, entraver le vivre-ensemble. Afin d'éviter une telle entrave, chaque identité est tenue d'accorder, au plan politique, la priorité de son identification aux préférences relatives aux conventions et valeurs qu'elle partage avec les autres identités. Cela n'est possible que si la gestion de l'État postcolonial d'Afrique noire comporte suffisamment d'incitations politiques pouvant motiver l'ethnicité à déplacer son centre d'intérêt dans le sens d'un réel œcuménisme politique.

En clair, cela revient à donner aux diverses préférences ethno-identitaires qui font généralement le lit des conflits politiques en Afrique noire – conflits dont on a eu, par exemple, l'expérience entre les Bahutu et les Batutsi dans la zone des Grands Lacs, ou entre les Mbundu et les Ovimbundu qui servent respectivement de fiefs ethniques du M.P.L.A. et de l'U.N.I.T.A en Angola – une configuration politique qui soit telle que la tonalité de leurs modes d'expression n'entrave pas le vivre-ensemble. C'est l'éthique du vivre-ensemble, gage d'une véritable cohésion sociale, qui peut empêcher qu'il règne dans l'intercommunauté africaine une crainte mutuelle et une bellicité cyclique comparables à celles que Hobbes (1982 : 90 ; 1983 : 124) décrit dans l'intersubjectivité critique dans la jungle prépolitique.

Grâce à la pédagogie citoyenne, il est fort possible de transformer les affinités affectives et culturelles de l'ethnicité en véritables liens politiques à la fois solides et durables. Cela est réalisable si, dans l'État postcolonial d'Afrique noire, on se résout à abandonner « la politique des identités » (Constant, *op. cit.* : 42) au profit des « politiques de la différence » (*Ibid.* : 88). Les « politiques de la différence » sont celles qui dissipent la peur souvent exprimée par des communautés ethniques ou

culturelles de voir leur identité aliénée au terme de l'invololution politique qui assure le passage du Multiple à l'Un ou de l'Hétérogène à l'Homogène. Les « politiques de la différence », quand elles ne dérivent pas dans l'apartheid, diffèrent effectivement de celles qui, se fondant sur une conception pessimiste de l'altérité, promeuvent soit le monisme du Même, soit l'assujettissement ou l'exclusion de l'Autre.

Conclusion

Les difficultés que les diverses communautés ethniques éprouvent à vivre pacifiquement ensemble dans l'État postcolonial d'Afrique noire sont dues aux multiples tensions qui existent entre le Même et l'Autre. Si ces tensions ne parviennent pas à être politiquement sublimées à travers une dynamique démocratique où les contradictions sont résolues dans le cadre d'un espace public, c'est à cause des déficits de justice sociale qui caractérisent généralement la gestion de l'hétérogénéité ethnique par les politiques africains. Ce qui a souvent pour conséquence la balkanisation socio-politique de l'État postcolonial d'Afrique noire en segments ethno-identitaires généralement juxtaposés, compte tenu du fait qu'ils n'arrivent pas à nouer un lien politique solide et durable. La politique d'équilibre régional qui se pratique dans certains États africains et les partis uniques auxquels on y recourait naguère à titre d'artifices politiques destinés à résorber l'ethnicité dans la perspective d'un meilleur vivre-ensemble, cachent mal le réel équilibre de la terreur dont les ruptures ont pour conséquence l'expression d'une hostilité que la précarité et le délitement du tissu social achèvent d'exacerber. Amener les diverses identités africaines à acquérir la culture de la citoyenneté, c'est soumettre l'ethnicité aux impératifs de l'éthique du vivre-ensemble. C'est la pédagogie citoyenne qui peut promouvoir une telle éthique en cultivant dans les consciences individuelles et collectives le sens de la citoyenneté. C'est cela qui peut motiver les différentes identités culturelles africaines à transcender leurs particularités pour se fédérer autour de desseins politiques communs.

Bibliographie

- Aundu Matsanza, « Taxinomie critique des paradigmes de l'ethnicité », in <http://www.afrology.com/soc/usafrica.html>.
- Ayissi, Lucien, « La paix dans la contradiction du Même et de l'Autre en Afrique », in *Dialogue & Réconciliation. Revue scientifique du Service Œcuménique pour la paix*. Volume 2, Numéro 2 : *Violence, État et société en Afrique. Les exigences de la non-violence*, 2002, pp. 217-224.
- Ayissi, Lucien, « Cogito et altérité », in *L'Individuel et le collectif*, ouvrage collectif édité par Thérèse Belle Wangue, Paris, Dianoïa, 2004.
- Bidet, Jacques, « Démocratie et modernité. Jalons pour une théorie générale », in *Les Paradigmes de la démocratie* (sous la direction de Jacques Bidet), Paris, P.U.F., Collection Actuel Marx Confrontation, 1994, pp. 83-100.
- Boukongou, Jean Didier, Avant-propos de *l'Ethnicité, identités et citoyenneté en Afrique centrale*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, Collection Études et documents de l'APDHAC, 2002, pp. 11-17.
- Clarence-Smith, Gervase, « Le problème ethnique en Angola », in *Les Ethnies ont une histoire* (sous la direction de Jean-Pierre Chrétien et Gérard Prunier), Paris, Karthala et ACCT, 1989, pp. 405-415.
- Collomb, Gérard, « Entre ethnicité et national : À propos de la Guyane », in *Socio-Anthropologie*. Revue électronique de l'Université de Nice, N° 6 : Passages. Cf. Revel@unice.fr.
- Constant, Fred, *Le multiculturalisme*, Paris, Dominos-Flammarion, 2000.
- Farrugia, Francis, *Archéologie du pacte social. Des fondements éthiques et sociopolitiques de la société moderne*, Paris, L'Harmattan, Collection Logiques sociales, 1994.
- Gahama, Joseph et Mvuyekure, Augustin, « Jeu ethnique, idéologie missionnaire et politique coloniale. Le cas du Burundi », in *Les Ethnies ont une histoire* (sous la direction de Jean-Pierre Chrétien et Gérard Prunier), Paris, Karthala et ACCT, 1989, pp. 303-324.
- Hobbes, Thomas, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, traduction de Samuel Sorbière, Paris, GF-Flammarion, 1982.
- Hobbes, Thomas, *Léviathan*, traduction de François Tricaud, Sirey, 1971, 3^e tirage 1983.
- Hume, David, *Traité de la nature humaine*, traduction d'André Leroy, Paris, Aubier, 1983.
- Leibniz, *La monadologie*, avec une notice biographique, une analyse et des notes par Paul Lemaire, Paris, Hâtier, 1947.
- Mbock, Charly Gabriel, « Construire l'ethnie, déconstruire l'État ou le syndrome du sablier en Afrique », in <http://www.afrology.com/soc/usafrica.html>.
- Mbonda, Ernest-Marie, « Penser l'ethnicité pour définir la citoyenneté », in *Ethnicité, identités et citoyenneté en Afrique centrale*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, Collection Études et documents de l'APDHAC, 2002, pp. 19-45.
- Mwayila Tshiyembe, « L'Afrique face au défi de l'État multinational. Des guerres à la crise sociale », in <http://www.afrology.com/soc/usafrica.html>
- Ndebi Biya, Robert, *Essai sur l'Afrique. Religion, État et politique économique*,

- Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 2003.
- Nkrumah, Kwame, *L'Afrique doit s'unir*, traduction de Lionel Jospin, Paris, Payot, 1964.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat social*, Paris, Union Générale d'Éditions, Collection 10/18, 1973.
- Spinoza, Baruch, *Traité théologico-politique*, traduction de Charles Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1965.
- Touraine, Alain, *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, Fayard, 1994.
- Van Parijs, Philippe, « Les Théories contemporaines de la justice : impasse ou nécessité ? », in *Les Paradigmes de la démocratie* (sous la direction de Jacques Bidet), Paris, P.U.F., Collection Actuel Marx confrontation, 1994, pp. 49-82.
- Walzer, Michael, *Traité sur la tolérance*, traduit de l'anglais par Chaïm Hutner, Paris, Gallimard, Collection Nouveaux Horizons, 1998.

