

La déconsolidation de l'État-nation en Afrique : les enjeux d'un nouvel humanisme politique

Yawo Agbéko AMEWU
Université de Lomé
E-mail : aguyeloi@yahoo.com

Résumé : En raison du télescopage civilisationnel dont il est victime, l'État-nation africain peine à se consolider durablement. Par-delà ses défis multiples, il est confronté à une crise de légitimité et d'efficacité. Il lui est communément reproché d'être le rejeton d'une civilisation d'emprunt, c'est-à-dire la reproduction mimétique d'une citoyenneté exogène et le revêtement caricatural de valeurs allogènes. Aux prises avec le tourbillon de la modernité, l'État-nation en Afrique est pris entre deux feux : les référents identitaires constitutifs de la nation ethnique et les éléments universalistes de la nation civique que porte le projet de l'humanisme moderne. Face à ce dilemme, la démocratie perçue comme horizon idéologique indépassable est mise à mal par des identitarismes ainsi que le retour à peine voilé de l'autoritarisme. Quel ancrage éthico-politique l'État-nation doit-il alors revêtir face à ces défis en Afrique ? Cette étude, dans une démarche analytique et prospective, se propose de mener une réflexion sur les éléments structurants d'un nouvel humanisme politique de l'État-nation en Afrique.

Mots-clés : Afrique, État-nation, référents identitaires, humanisme politique.

Abstract: Because of the civilizational telescoping of which it is a victim, the African nation-state is struggling to consolidate sustainably. Beyond its multiple challenges, it is faced with a crisis of legitimacy and efficiency. He is commonly accused of being the offspring of a borrowed civilization, that is to say the mimetic reproduction of an exogenous citizenship and the caricature coating of non-native values. Struggling with the whirlwind of modernity, the nation-state in Africa is caught in the crossfire: the identity referents constituting the ethnic nation and the universalist elements of the civic nation carried by the project of modern humanism. Faced with this dilemma, democracy perceived as an unsurpassable ideological horizon is undermined by identitarianisms as well as the barely veiled return

of authoritarianism. What ethical and political anchoring should the nation state take on in the face of these challenges in Africa? This study, in an analytical and prospective approach, aims to reflect on the structuring elements of a new political humanism of the nation state in Africa.

Keywords: Africa, nation-state, identity referents, political humanism.

Introduction

Si la problématique de l'État-nation en Afrique continue de susciter tant d'engouement pour la pensée politique africaniste, c'est en raison de son destin et de l'acuité des questionnements qu'elle suscite pour la réflexion. Confronté à une crise de légitimité et d'efficience, l'État-nation dans le contexte africain apparaît globalement comme un projet inachevé pris dans une sempiternelle dialectique de construction-reconstruction. Par-delà sa tare originelle de reproduction mimétique de citoyenneté exogène, de revêtement caricatural de valeurs allogènes, ses principes fédérateurs et ses valeurs structurantes ne cessent de se fragiliser de nos jours. Ceci s'explique à maints égards par la dichotomie entre l'État et la nation, les individus et les communautés, avec pour corollaire, des exacerbations et manipulations identitaires d'ordre ethnique, politique, religieux, etc., leviers par excellence des régimes autocratiques. L'argument des obstacles socioculturels est de plus en plus mis en exergue ; il est évoqué comme écueil majeur à l'émergence d'un État-nation fiable et durable. Au nombre des obstacles, figure l'ethnie, ce déterminant sociologique majeur, facteur non-négligeable à la fois dans la construction et le déclin de l'État-nation en Afrique. Et pour cause, son instrumentalisation provoque des effets pernicioeux, facteurs du délitement de l'État. Le tourbillon des mutations et transitions démocratiques difficiles, la pénible acclimatation de la démocratie libérale, le retour à peine voilé de l'autoritarisme sur fond des identitarismes et des fondamentalismes de toutes sortes. L'Afrique est toujours à la croisée des chemins et semble en marge du processus historique. Aux prises avec le tourbillon de la modernité, l'État africain est comme pris entre deux feux : les référents identitaires constitutifs de la nation ethnique et les éléments universalistes de la nation civique que porte le projet de l'humanisme moderne. Face à ce dilemme et dans ce contexte de perte de repères et de sens, la démocratie perçue comme horizon idéologique indépassable, est mise à mal et prend beaucoup de

coup. D'une part, elle peine à s'institutionnaliser, en raison de la crise de l'État. D'autre part, elle repose sur des présupposés théorico-pratiques aporétiques. Manifestement, l'État-nation africain est dans un processus de déconsolidation ; il est victime d'un télescopage civilisationnel, boîte de Pandore des problèmes et défis auxquels il se confronte. Ceci en appelle à l'urgence de nouvelles réflexions éthico-politiques engageant l'avenir du continent. Quel ancrage éthico-politique l'État-nation doit-il revêtir aujourd'hui face à ces défis en Afrique ? Cette étude, dans une démarche analytique et prospective, se propose de mener une réflexion sur les éléments structurants d'un nouvel humanisme politique de l'État-nation en Afrique.

1. L'État-nation en Afrique, entre crise d'identité et de citoyenneté

1.1. De l'extranéité institutionnelle de l'État-nation en Afrique

L'historicité de la forme État-nation traduit éloquemment son extranéité dans le contexte africain. La forme État-nation advenue en Afrique par le biais de la colonisation relève d'un concours de circonstances, d'une contingence historique, au regard de ses avatars : le bouleversement et la décomposition des sociétés africaines. L'histoire des faits nous renseigne à suffisance sur la manière dont le colon a fait main basse sur le continent, profitant à la fois de la faiblesse des populations, de l'immensité et de la richesse des territoires acquis presque gratis. Face à la fébrilité de l'organisation sociale et politique existante, réputée tribale, hormis l'existence de quelques royaumes ou empires qui ont fait la gloire du continent par leur rayonnement, l'Afrique a vite capitulé face aux assauts de l'impérialisme européen. Dans cette posture, se pose alors le problème de l'effectivité et de la légitimité de l'État hérité. La balkanisation de l'Afrique s'est faite en effet dans le mépris total des intérêts et des sentiments des autochtones, sans aucun respect ni de la logique des cultures en présence ni de la géographie : elle a été faite dans la méconnaissance des unités politiques ainsi que des cultures existantes. Il n'est donc pas surprenant de voir l'État-nation se constituer dans la superposition de cultures autonomes et d'assister impuissamment à la formation de communautés, aux racines communes au départ, s'écarteler et se muer en groupes hégémoniques rivaux. Même les indépendances qui ont suscité beaucoup d'espoir dans le sens d'une unification des peuples du continent, malgré leur élan nationaliste et révolutionnaire, n'ont pas réussi à construire, à proprement parler, des nations en tant que

communautés de destin, au grand dam des pères de la nation, ces « ancêtres de l'avenir » comme les appelait affectueusement J. Ziegler (1978, p. 63). L'héritage des frontières déterminées par la colonisation à l'issue de la Conférence de Berlin en 1885 et entériné par la Conférence d'Addis-Abeba en 1963 au travers du principe de l'intangibilité des frontières héritées de la période coloniale, est apparu ainsi comme le premier faux pas historique de l'État-nation en Afrique.

Au regard des nouvelles institutions économique-politiques et d'une administration régie par le colon, plaquées sur des territoires défigurés géographiquement et imposées à des populations recomposées, l'État-nation apparaît congénitalement comme inadapté et inachevé. L'État-nation est bel et bien l'œuvre de la colonisation, il est un produit de la modernité au sortir des révolutions occidentales. P. Manent (2007, p.17) voyait dans l'État-nation, une des belles illustrations du paradigme libéral occidental, paradigme qui selon lui n'a pas été trouvé dans les bois, ni sous les sabots d'un cheval. Il est, disait-il, « le fruit d'une très longue élaboration, d'une très longue distillation ». Il n'est point de doute que ce paradigme résulte de l'histoire occidentale : il la prolonge et la contient. Sur le continent africain, il se présente comme le résultat de la « rencontre des civilisations » assortie de l'émergence d'une citoyenneté allogène, d'une civilisation d'emprunt et dont il est le décalque, une pâle reproduction politique. On y voit l'une des causes majeures de « délégitimation de l'État » et que la pensée politique africaniste relève comme un écueil majeur dans la marche de l'Afrique vers la modernité politique. Cette délégitimation de l'État, s'il en était encore besoin, fait suite à la manière insidieuse dont la colonisation et l'État-nation se sont imposés aux réalités politiques et socioculturelles africaines, avec pour corollaire, la perspective d'une nouvelle citoyenneté en porte à faux avec les réalités africaines, et d'ailleurs vécue comme un traumatisme par les populations, conduisant ainsi à des exacerbations identitaires de toutes sortes. Pour des auteurs comme Bayart, Badie, Tshiyembe, etc., l'État est un concept général qui ne pourrait ni se limiter, ni se dissoudre simplement dans le modèle de l'État-nation qui est une invention spécifique à l'histoire et à la culture européenne. L'État-nation repose sur des éléments exogènes et apparaît ainsi comme un « État importé » (B. Badie, 1992, p. 244), au regard de l'incompatibilité entre les modèles occidentaux et les réalités africaines. À preuve, le modèle de l'État africain précolonial correspond à la « communauté politique plurinationale ou a-nationale » (Idem),

différente de la forme État-nation par son « processus de formation et de structuration, par le statut des acteurs de sa construction par les logiques sociales qui lui donnent corps et signification » (M. Tshiyembe, 2001, p. 35).

Ce qui est mis en question par B. Badie et M. Tshiyembe, c'est le problème du vouloir-vivre ensemble des ethnies réellement existantes et les citoyens : le désaccord entre les nations dites ethnies et les citoyens, la dichotomie ou l'articulation conflictuelle entre l'État et la société. Il apparaît dans ces conditions, une crise sans précédent du lien social, à rebours d'une idée authentique de la citoyenneté qui renvoie à la « qualification en droit de l'appartenance à une nation et à un État » (M. Miaille, 2019, p. 137), une appartenance qui relève en réalité d'un volontarisme politique. Or, l'expérience africaine offre le triste spectacle du caractère caricatural des États, constitués dans le mimétisme et le replâtrage, par une sorte d'« occidentalisation forcée » (B. Badie, 1992, p. 315), des modèles occidentaux. Ce qui est mis en cause, c'est le caractère diffusionniste de l'État-nation. La sempiternelle dichotomie entre l'État et la nation, les individus et les communautés, source des exacerbations et revendications identitaires d'ordre ethnique, politique, religieux, etc. y trouve son origine et invite à repenser le statut théorique de l'État africain, avec comme toile de fond, un questionnement sur la compatibilité entre la démocratie entendue comme idée et mode de régulation politique consubstantiel à l'État-nation et les sociétés africaines (R. Otayek, 1999, p. 5-22).

Quoi qu'on en dise, l'extranéité institutionnelle se présente, à maints égards, comme la boîte de Pandore engendrant les maux de l'État-nation en Afrique. Comment résoudre alors cet écueil à la fois historique et politique ? On pourrait, toute raison gardée, se demander comme l'a fait J.-F. Bayart (1996, p. 9), si la thèse de l'extranéité institutionnelle de l'État en Afrique ne semble excessive. Pour Bayart en effet, l'État en Afrique tout comme en Asie ne doit pas être pris a priori pour le simple produit d'une synthèse de l'épisode colonial. Maintes formations politiques de ces deux continents préexistaient à leur mise en dépendance par l'Occident : notamment la Chine, la Corée, le Japon, le Vietnam, le Cambodge, l'Iran, l'Afghanistan, l'Éthiopie, l'Égypte, Madagascar, etc. Aux yeux de Bayart, là où le colonisateur a effectivement fait œuvre de « démiurge » pour former par exemple l'Irak, la Syrie et la Jordanie sur les ruines de l'Empire ottoman ou pour donner naissance à la plupart des États subsahariens (hormis l'Éthiopie,

le Lesotho, le Swaziland, le Rwanda, le Burundi), il n'a point agi ex nihilo : ses créations ont aussitôt fait l'objet de multiples processus de réappropriation de la part de l'ensemble des groupes sociaux autochtones. On pourrait enfin se demander si l'argument de l'extranéité institutionnelle ne souffre pas d'anachronisme, au regard des formes politiques initiales et du nouvel ordre mondial qui apporte autant d'« insolidarités » que de « fécondités culturelles » (S. Hessel et E. Morin, 2011, p.12). L'Afrique peut-elle, au demeurant, sortir de la forme État-nation sans se décomposer davantage ?

1.2. De la falsification idéologique de l'État-nation au regain des identités

Parlant de son extranéité institutionnelle, on peut convenir que l'État-nation en Afrique est victime d'une falsification idéologique, facteur de son inefficience et par-dessus tout du désenchantement démocratique ambiant. Il n'est donc pas surprenant de voir la démocratie réduite à la portion congrue sur le continent, au regard des présupposés théorico-pratiques aporétiques sur lesquels elle repose. Réfléchir sur le statut et l'ancrage socio-politique de l'État-nation en Afrique est une gageure qui invite à un réexamen critique de ses éléments structurants, délégitimés en raison de leurs racines historiques. Ces éléments traduisent, dans une certaine mesure, l'expression d'un malaise ontologique et sont perçus dans l'imaginaire africain à travers le prisme d'un rapport quasi-dichotomique entre éléments endogènes et éléments exogènes. Le corrélat immédiat, c'est le fait que la plupart des pratiques démocratiques sont faites par mimétisme et snobisme, en dehors de l'élan ontologique de l'homo africanus. Il y a donc en Afrique la nécessité d'une recomposition des liens sociaux autour d'un nouveau chantier de reconstruction de l'État-nation, face à ce qui apparaît comme un schisme dans les valeurs, les institutions et les pratiques courantes. L'idée d'une voie africaine paraît, de ce point de vue, prometteuse, sauf qu'elle peut conduire, si on ne prend garde, à la radicalisation, à la manipulation idéologique.

Dans cette perspective, la déconstruction des présupposés universalistes au fondement de l'État africain semble une option théorique indispensable pour revitaliser l'État-nation qui pour l'heure semble perdre ses amarres. L'euphorie et l'enthousiasme qui ont accompagné la démocratie perçue comme fondement idéologique de l'État-nation, au sortir des années 1990, plongent dans la nostalgie d'un passé à réinventer. Le projet démocratique tant encensé et dont les esprits sont friands, porté par le paradigme libéral sous l'égide

duquel « la mondialisation, le développement, l'occidentalisation – trois faces du même phénomène » (S. Hessel et E. Morin, 2011, p.10) – se sont imposées au travers d'une vision messianique – n'est pas une panacée pour l'humanité, encore moins pour l'Afrique. Ce projet, fût-il noble, s'accompagne d'exacerbations de toutes sortes et de revendications identitaires d'ordre ethnique, politique ou religieux, mettant sur la sellette le caractère universaliste de l'État-nation.

Ces réserves ne sauraient, en aucun cas, être un blanc-seing donné à l'édification des États-nations sur la seule base des référents identitaires, des mobilisations ethniques et dont la logique échapperait au calcul prudentiel qu'impose la rationalité. Ceux-ci sont susceptibles malheureusement de conduire aux affrontements, aux guerres civiles, aux fondamentalismes et à l'extrémisme violent, qui plus est, ont aujourd'hui pignon sur rue, avec à la clé, le piètre projet politique d'une islamisation de la société, perçu comme le dernier avatar de l'État-nation en Afrique. On peut y lire les signes d'un revers historique par-delà les mythes fondamentaux de l'État-nation moderne, présenté comme unitaire et universaliste. Le Boko Haram au Nigéria, les Shebabs en Somalie, Ansar Dine, Front du Macina, al-Mourabitoune, AQMI, Ansaroul Islam, l'État islamique dans le Grand Sahara au Mali, etc., avec leurs cohortes mortifères, sont quelques illustrations lugubres de la difficile marche de l'État-nation en Afrique.

L'histoire de l'État-nation en Afrique offre le spectacle d'une dialectique tragique. Elle est truffée de pages sombres, d'épisodes sanglants, de parenthèses douloureuses dus aux différentes manipulations identitaires dont les plus visibles sur le champ politique sont liés à l'ethnie. On voit les manifestations d'un « ethnocentrisme partisan » (C. Z. Bowao, 2014, p. 26) enfoui dans l'inconscient collectif et explicitement traduit dans des pratiques politiques, ici et là. Pour maints analystes, si l'État-nation en Afrique fait face à l'« imposture ethnocentriste » (Ibid.), c'est au regard de l'érosion des identités imposée par le nouvel ordre politique. Pour rappel, l'État-nation est un héritage de la modernité politique qui a, de ce fait, triomphé des formes politiques anciennes. Dans cette perspective, l'État-nation revêt le trait distinctif et signalétique de l'humanisme moderne ; il repose sur des principes constitutionnels universalistes, devenus en tout cas problématiques dans le contexte contemporain où l'idée d'accorder plus d'importance aux communautés culturelles, porteuses de pôles d'identification par excellence, est gage de stabilité du lien social.

Malheureusement, le mode de gestion des appartenances ethnoculturelles dans l'État-nation moderne est celui de l'érosion, dans la mesure où il se fait dans la transcendance des identités particulières perçues comme incompatibles avec le projet humaniste de l'État-nation. Ceci est en partie à l'origine du reflux dans l'espace public de certains phénomènes disruptifs pour le lien social et qui sont principalement deux, à en croire A. Renaut (2002, p. 107-108) : l'individualisme et le communautarisme. Or, il se trouve que les éléments de l'appartenance ethnoculturelle, sujets à l'érosion dans le contexte de l'État-nation, sont très prégnants dans l'imaginaire de l'homme noir. Ils sont globalement des témoins privilégiés de l'identité constitutive de l'être-homme en général, de l'homo africanus en particulier, très attaché au lien social communautaire. Ils renvoient globalement à la problématique de l'identité suffisamment convoquée dans les sciences humaines et malencontreusement galvaudée par des idéologies. Sur le plan théorique, l'identité renvoie à l'idée d'unicité de l'être, à l'unité des êtres identifiables et catégorisables. L'être identifié, par-delà sa dimension monadique, n'est pas repli sur soi ; son éccéité se déploie dans la communauté dont elle est constitutive. Définir donc l'identité par rapport à la notion d'appartenance, fût-elle, une qualité, un titre, une communauté (sociale, religieuse, politique, ethnique, etc.) ne semble pas contradictoire.

En Afrique, l'identité est perçue comme un déterminant ontologique, sociologique, politique majeur du lien social. Aussi est-elle beaucoup plus manifeste au travers de l'ethnie qui apparaît comme expression de reconnaissance identitaire et de mobilisations sociales, très perceptible dans l'espace public. Pour J.-P. Magnant (1989, p.329), il y a trois éléments distinctifs de l'ethnie : la langue, un système religieux et un ensemble de techniques communes. Ces éléments, variables dans le temps et l'espace, constituent des repères autour desquels se constituent l'identité ethnique et le sentiment d'appartenance. L'ethnie est un système de valeurs propres au groupe à travers lequel se vit la solidarité et s'opère l'intégration sociale. Ce système de valeurs propres aux groupes est codifié et transmis de génération en génération comme normes de régulation et d'intégration sociale. Les groupes ethniques sont donc régis par des normes et structurés selon le principe de la tradition qui acquiert pour ainsi dire le statut de norme suprême. Dans un tel système, les membres ont obligation de conformer aux coutumes perçues comme

un ordre immuable et inaltérable, ordre échappant au pouvoir politique et à l'agir des hommes au sein de la communauté.

Sur le plan politique, l'ethnie est la communauté d'origine, un des types anciens des rapports sociaux qui correspondrait à la nation dans son acception la plus ancienne, du moins celle qui a prévalu au XIII^e siècle jusqu'à la naissance des États-nations modernes. Elle correspond à la typologie wébérienne des rapports sociaux et des modes d'intégration des individus aux structures collectives. S'agissant de ces modes, Weber (1994, p. 41), s'appropriant les catégories de F. Tönnies (1977), distingue communauté (*Gemeinschaft*) et société (*Gesellschaft*), d'où ses concepts de communalisation et sociation. Pour Weber, la première (communalisation) en tant que relation sociale, concerne la disposition de l'activité sociale se fondant sur le sentiment subjectif (traditionnel ou affectif) des participants d'appartenir à une même communauté. La seconde (sociation) est en revanche une relation sociale entendue comme disposition de l'activité sociale se fondant sur un compromis d'intérêts motivés rationnellement (en valeur ou en finalité) ou sur une coordination d'intérêts motivés. Cette distinction typologique entre communauté et société confirme le clivage entre les conduites affectives et traditionnelles d'une part, et la rationalité d'autre part. Au regard de ces types de structures collectives et de relations sociales, l'ethnie apparaît comme un élément de discrimination propre à l'existence primitive.

Quoi qu'on en dise, l'ethnie est révélatrice du fait social. Elle est un trait d'identité, la carte d'identité des communautés d'origine. D. Schnapper (1994, p.29) disait avec raison que l'ethnie revêt deux dimensions, celle de la communauté historique et celle de la spécificité culturelle. Ces deux dimensions structurant la conscience sociale renvoient au principe de la diversité culturelle, preuve de la fécondité de la nature humaine. À la lumière du statut particulier de la vie communautaire en contexte africain, l'érosion des identités ne peut qu'être vécue comme aliénation. Le reflux des identitarismes dans l'espace public (sous forme d'ethnisme, de tribalisme, de régionalisme, de fondamentalismes) avec toutes leurs charges explosives, semble de ce point de vue y prendre leur source.

L'affirmation des identités apparaît tantôt comme refuge, tantôt comme acte de reconnaissance et de mobilisation des populations en faveur de la reconquête de leur histoire ou de la découverte de leurs racines. Il s'agit à première vue d'un sentiment

légitime : le désir d'appartenir à des communautés historiques constituées. Pour B. Guillaume (2016, p.63), ce désir constitue « une base critique pour évaluer la justice des sociétés existantes », tout en reconnaissant que les valeurs qui sous-tendent des pratiques s'identifient avec les compréhensions partagées du bien-être. Ceci recommande une reconnaissance des citoyens comme attachés à la réalisation d'une conception du bien. Pour B. Guillaume (Op.cit., p. 110), cette reconnaissance donne pour tâche aux institutions sociales et démocratiques de distribuer les instruments permettant d'atteindre cette conception du bien. C'est le sens des biens sociaux primaires chez Rawls (qui incluent par exemple le revenu, la richesse, les libertés de base, mais aussi les bases sociales du respect de soi). Ch. Taylor (1985, p.205) estime à juste titre que « l'agent moral autonome ou l'individu libre ne peut accomplir et maintenir son identité que dans un certain type de culture ». En lien avec ce jugement de Taylor, B. Guillaume (Op., cit. p. 170) disait alors que la liberté véritable dans l'espace public démocratique « suppose qu'un choix soit offert aux individus entre une pluralité d'options ». Il appert que la nécessité d'encourager une culture sociale diversifiée est une exigence éthique.

Mais l'expression de ce choix devient contrariante lorsqu'elle se cristallise dans les identitarismes, c'est-à-dire dans l'enfermement identitaire assorti de phénomènes pernicioeux comme le tribalisme ou l'ethnisme. Ces phénomènes nocifs au lien social adviennent quand on fait de l'ethnie ou de sa communauté le référentiel normatif des actions et comportements au niveau de la société, ou encore lorsqu'on en fait le fondement et la justification ultime du projet politique. Sans être propres à l'Afrique, ces phénomènes semblent majeurs dans l'imaginaire et l'inconscient collectif des Africains. Qui plus est, on les trouve dominants dans les débats et la pratique politiques. Cette situation paradoxale s'explique essentiellement par l'esprit communautaire toujours dominant sur le continent, principe nourricier de prédilection des pouvoirs autocratiques peu sensibles à la dynamique moderne. On comprend pourquoi ils font l'objet d'instrumentalisation : ils sont utilisés soit comme un tremplin pour accéder au pouvoir soit un levier pour le conserver. Il s'agit en tout état de cause de pratiques pernicioeuses incompatibles avec les valeurs constitutives de l'État-nation et qui pervertissent davantage l'État africain.

2. L'État-nation en Afrique : une perversion politique ?

2.1. De la difficile articulation ethnicité-citoyenneté

L'État-nation moderne est le fruit des révolutions occidentales et advenu en Afrique par le biais de la colonisation. Cette posture historique est révélatrice de la plupart de ses apories. On lui reproche son extranéité institutionnelle et d'être porteur des valeurs universalistes responsables de l'érosion des identités particularistes. Dans le processus d'implantation de l'État-nation en Afrique, les ethnies n'ont pas réussi à coïncider avec les nouveaux États : les nouvelles frontières héritées de la colonisation n'ont pas tenu compte des réalités ethniques. L'État-nation, dans cette posture historique et idéologique, a émergé sur fond d'érosion des particularismes, lui pourtant qui n'a eu de cesse de s'affirmer comme projet d'auto-institution des liens sociaux et politiques. Ce projet politique porteur de citoyenneté démocratique semble voué à l'échec dans un contexte marqué fortement par le sens communautaire et les référents ethniques : la réalisation d'un consensus politique ou d'une unité politique achoppe sur la multiethnicité. Les replis et exacerbations identitaires sont apparus dès lors comme rempart au nouvel ordre, entravant ainsi l'expression de la citoyenneté. Celle-ci peine à se faire effective, mieux sa pratique est niée du fait des éléments traditionnels qui structurent la sphère sociale.

On lisait dans l'euphorie des indépendances le souci de construire des États-nations sur base de l'homogénéité de la culture. Cette dernière est indissociable de la quête d'une identité nationale perçue comme solution aux aspirations légitimes des populations avides de liberté. La quête de l'identité nationale a plutôt contribué à restreindre l'exercice de la citoyenneté et à la subordonner à la nationalité, conduisant ainsi à l'absolutisme de la norme juridique et étatique ainsi qu'à l'ethnicisation de l'agir politique. Or il y a un lien intrinsèque entre l'appartenance à un groupe – par la naissance ou par la filiation – et la condition citoyenne (M. Miaille, 2019, p. 219) et dont la déliaison ne peut que conduire à la crise. Ce lien intrinsèque est, à la vérité, l'expression éloquent de la nationalité vécue dans l'exercice de la citoyenneté garantie par l'État. C'est ce lien qui est rompu en contexte africain par la fausse représentation à la fois de la citoyenneté et de la nationalité. Cette situation se présente à rebours des principes

normatifs de la citoyenneté moderne qui imposent à l'État la nécessité de garantir équitablement les droits à tous ceux qui sont sous sa juridiction. En outre, le caractère communautaire et consensuel des sociétés traditionnelles recèle de systèmes juridiques qui tendent à supplanter les juridictions de l'État dans les sphères de la société. Ceci installe les individus et les groupes dans un dilemme. Les individus sont régis par deux systèmes juridiques (le système traditionnel et le système des droits modernes) désormais en conflit ouvert entre eux.

L'incapacité de trouver un consensus normatif sur les valeurs qui doivent fonder le vivre-ensemble harmonieux entre des communautés que l'histoire a rassemblées est pour M. Tshiyembe (2001) la principale cause de la faillite de l'État-nation en Afrique. L'idée d'une refondation du pluralisme ethnique comme socle de l'État de droit et de démocratie perçue comme une option (Tshiyembe, 2001, p.10), au regard du « désaccord abyssal entre les nations précoloniales dites ethnies et les citoyens, sur les valeurs fondamentales à l'existence d'une société de liberté », pourrait se présenter sous la double casquette d'un *modus vivendi* et d'un *modus operandi*. Cette idée doit faire son chemin pour faire face aux défis éthico-politiques du désaccord sur les valeurs fondatrices de l'État-nation pris globalement, avec pour corollaire le problème d'adéquation entre les normes juridiques occidentales et les valeurs africaines. Le contraste entre « nations précoloniales dites ethnies » régies par la tradition et des valeurs transcendantes et la dynamique de l'État-nation moderne qui est celle de l'auto-institution de la loi, des liens sociaux et politiques doit être réglé.

On le sait, dans les sociétés traditionnelles africaines, la tradition est le principe organisationnel. Celle-ci s'impose à tous ses membres et leur attribue des prérogatives. On peut en conclure que tandis que le système traditionnel est codifié par la loi édictée par la tradition et la hiérarchie, le nouvel ordre social et politique incarné par l'État-nation moderne s'est affirmé comme l'auto-institution de la loi et des liens de solidarité dont le bénéficiaire est l'individu. Le nouvel ordre social et politique induit l'affirmation de l'individu comme valeur et principe de la légitimité du droit et des valeurs, mettant ainsi à rude épreuve les fondements traditionnels de la solidarité sociopolitique ainsi que les formes communautaires de sociabilité.

On estime que le caractère communautaire et consensuel des sociétés traditionnelles africaines recèle de véritables systèmes juridiques, constitués de règles de conduite, assurant la stabilité de

l'ordre social. Le confort et la sécurité des membres y sont garantis par la solidarité qui les lie (P.-F Godinec, 1968, p. 51). On y voit des règles constituant un ordre coordonné et hiérarchisé susceptible d'exécutions forcées, sanctionné selon les procédés propres au monde juridique. C'est cet ordre qui est bouleversé avec l'État-nation dans lequel les individus sont écartelés entre l'impératif d'une allégeance aux institutions officielles de l'État, dans le cadre de l'exercice de la citoyenneté moderne et la nécessité de répondre aux exigences juridiques qui structurent la vie communautaire. On assiste en réalité à la coexistence de deux systèmes difficilement conciliables. D'une part, le système de la modernité politique fondé sur la légalité rationnelle, et dont l'expression est individuelle, impersonnelle et universelle. D'autre part, le système régi par les us et coutumes à travers la tradition, spécifique à un groupe ethnique déterminé et variable dans son application suivant le statut de ses membres.

Le caractère conflictuel de la vie socio-politique, la dichotomie des systèmes juridiques, mettent en difficulté l'État-nation démocratique et servent de couverture aux régimes autoritaires qui prospèrent sur le continent depuis les indépendances. D'ailleurs le « déverrouillage » autoritaire au sortir des Conférences nationales n'offre aujourd'hui qu'un bilan mitigé, au regard des contradictions inhérentes à l'enracinement et au raffermissement de la démocratie. Le spectre d'une démocratie à l'africaine, à la vérité promise à l'autoritarisme, ne cesse de hanter la plupart des régimes politiques africains. Le processus démocratique amorcé au sortir des années 1990, se heurte à l'argumentaire devenu effet de mode et qui consiste à imputer la responsabilité du déficit démocratique récurrent de l'Afrique aux seuls obstacles socioculturels, à la prétendue incompatibilité entre l'État-nation démocratique et réalités africaines.

La référence quasi névrotique aux spécificités africaines, la stigmatisation de la prétendue incompatibilité entre cultures africaines et démocratie – supposée produit d'importation ont perverti et vicié le processus de démocratisation d'ailleurs toujours en cours, servant par voie de conséquence de couverture idéologique aux pouvoirs usurpés. Cette référence pernicieuse, lit de Procuste des régimes en mal de légitimité, est la principale source du réveil violent et explosif des ethnismes et des régionalismes. Aussi est-on en droit de s'inquiéter des usages sociopolitiques auxquels les référents identitaires conduisent, quand on sait qu'ils sont utilisés en Afrique comme un mode de mobilisation politique, un asservissement idéologique, une

instrumentalisation politicienne pour la conservation du pouvoir ou un tremplin pour y accéder, rendant encore plus visibles la béance et la dichotomie, au sein de la structure unitaire de l'État-nation, entre nation ethnique et nation civique.

2.2. Nation ethnique versus nation civique : le revers de la perversion politique

Les référents identitaires, en l'occurrence le retour de l'ethnie dans la construction des États-nations, apparaissent comme une faille profonde dans le processus intégratif de l'État moderne en général et de l'État africain en particulier. Évidemment, on apprécie globalement à quel point l'individu dans la société moderne est comme insatisfait (E. Weil, 1989, p. 93) au regard de l'anonymat dépersonnalisant qu'impose le nouvel ordre politique qui a tendance à substituer les rapports de pure fonctionnalité aux formes traditionnelles de solidarité (S. Abou, p.18). Les référents ethnoculturels ont alors tendance à s'imposer comme des refuges. Cependant, ces référents ethnoculturels posent un problème dans la mesure où ceux-ci renvoient à l'idée d'une société éclatée où on assiste à la collision des identités dans le sens d'une lutte pour la reconnaissance, hypothéquant toute idée d'identité nationale. Ceci en appelle à la nécessité d'un entrecroisement théorique entre les valeurs particularistes au fondement des identités et les principes universalistes qui sous-tendent l'État-nation démocratique. Comment alors concilier deux choses apparemment antinomiques au cœur de l'État-nation : la nation ethnique et la nation civique ?

Au regard des exacerbations et replis identitaires qui induisent la constitution des « ghettos ethniques », l'idée de repenser l'État-nation sur la base des conditions d'un savoir-vivre au pluriel s'impose. Cette idée fait abstraction des solutions radicales qui estiment que l'alternative à la crise de l'État africain réside dans une « politique des identités » tendant à « africaniser l'État-nation » dans la méconnaissance de la citoyenneté. Cette posture en elle-même partielle, fragilise les bases constitutives de l'État-nation.

En effet, l'idée d'une nation ethnique en Afrique est consécutive aux avatars de l'État-nation sur fond d'une citoyenneté problématique. Elle surgit en contrepoint des principes universalistes de l'« État importé » et porte la marque de la résurgence au sein de l'État-nation des replis identitaires, des sentiments d'appartenance ethnique, religieuse, etc. Cette voie n'est pas prometteuse au regard de ses apories. Elle est susceptible de conduire à l'impasse communautarienne d'une ghettoïsation de communautés juxtaposées,

porteuses d'une « conflictualité larvée » (H. Peña-Ruiz, 2004, p.179) et dont les conséquences sont entre autres, des affrontements intercommunautaires et interethniques. Le continent africain y a été le théâtre pendant plusieurs décennies et en garde des stigmates : le Rwanda avec le génocide des Tutsis entre avril et juillet 1994 en est le triste exemple.

Pour ce qui concerne la perspective de la nation civique, portée historiquement et idéologiquement par la modernité politique, on peut dire sans conteste qu'elle est l'expression de l'unité nationale étatique fondée sur la promesse de valeurs communes partagées ; elle se veut une communauté de destin. Ses fondements idéologiques sont à retrouver dans la conception française de la nation théorisée par Rousseau et vulgarisée par Renan dans sa conférence du 11 mars 1882 à la Sorbonne. Cette conception est dite subjective au regard du volontarisme des acteurs qui acceptent librement de vivre ensemble autour d'un projet politique, par-delà leurs différenciations idéologiques, sociologiques et religieuses.

Il s'agit d'une théorisation dans laquelle la nation apparaît comme un « principe spirituel » (E. Renan, 1887, p.306-310), une œuvre de la volonté humaine autour du « consentement » et de la volonté générale. À première vue, on y retrouve le fondement des nations modernes, fondées non plus sur les liens de sang, encore moins sur la culture, mais sur l'idée de contrat politique. Cette conception porte l'idée de la citoyenneté dans la mesure où la vie socio-politique y est déterminée par des principes normatifs et constitutionnels de l'État perçu comme « patrimoine commun », corps politique, expression de la volonté générale, en dehors des liens particularistes susceptibles de conduire à la corruption. Évidemment, ce phénomène n'est pas l'apanage de l'Afrique comme cela apparaît dans certaines idéologies modernistes. T. Ménessier (2019, p. 63) estime que le thème de « la corruption surgit au croisement de plusieurs thématiques » et semble la chose du monde la mieux partagée. Aussi pense-t-il que même dans les démocraties pluralistes d'aujourd'hui, l'espoir de ranimer la vertu civique des Anciens, semble un leurre, à cause du phénomène de la corruption qui apparaît « moins comme un désordre social que comme une forme de barbarie morale » (Ibid., p. 123).

Tout compte fait, l'idée de la citoyenneté contraste avec la réalité africaine où la nation civique peine à s'établir à cause du « chantage identitaire » (A.-G. Slama, 1995, p.76) dont l'espace public

est le théâtre. Il s'ensuit une tension entre nation ethnique et nation civique, conduisant par voie de conséquence à l'absence du peuple, du moins dans une perspective rousseauiste. La notion du peuple, dans cette optique, est corrélative à l'idée de citoyenneté qui n'est rien d'autre que cette autodétermination démocratique par laquelle « le peuple politique se transforme en nation de citoyens qui assument eux-mêmes leur destin politique » (J. Habermas, 2000, p.52). Le peuple n'est peuple qu'en face d'un État où toute considération de valeur est exclue et où les éléments constitutifs de l'État sont éthiquement neutres. C'est dans cette perspective qu'on peut dire avec A. Passerin d'Entrèves (1969, p.33) que « l'État est là, structurellement, chaque fois qu'il se présente comme une organisation d'êtres raisonnables ayant pour but la poursuite d'une fin commune ». Autant dire que l'essence de l'État comme nation civique se trouve dans une conviction partagée dans le sens des objectifs poursuivis, et non dans le déchirement des intérêts claniques, ethniques, régionalistes qui sont réducteurs.

L'édification des « nations civiques » qui est en soi révélatrice de la modernité politique, suppose l'exigence d'un référentiel commun, la perspective d'un contrat social, ciment de la cohésion sociale et indissociable de l'idée d'une « éthique publique ». Cette dernière est le reflet de la conscience historique commune, des institutions publiques communes, avec comme toile de fond, l'idée d'une fraternité républicaine qui n'est autre que l'horizon éthique des nations civiques soumises à la « civilité politique » selon une terminologie d'É. Balibar (1997, p.47). La civilité politique se présente alors comme le profil éthique des États modernes, en tant qu'elle règle « le conflit des identifications » dû à la querelle des valeurs corrélative au fait du pluralisme. Cette idée de fraternité consubstantielle à la citoyenneté moderne, au sortir des révolutions occidentales du XVIII^e siècle, désignant « le lien, quasi "familial" », et unissant les membres de toute société (M. Miaille, 2019, p.159), a toujours tout son pesant d'or. Cependant, elle gagnerait à être actualisée au regard de ses apories, surtout dans le cadre de son exportation vers d'autres civilisations comme ce fut le cas de l'Afrique. On y retrouve les principes généraux du politique comme sphère de la liberté, c'est-à-dire comme ouverture et où l'usage public de la raison est constitutif du lien social et de la citoyenneté. Il s'agit d'une exigence à la fois éthique et politique illustrant toute la vocation même du politique comme commerce avec ses pairs dans l'espace public et dans le cadre d'une humanité au pluriel.

Il appert que la construction de l'État-nation est indissociable de l'identité nationale autour de la « fraternité républicaine », indispensable pour concilier l'ordre juridique et l'ordre identitaire. Ceci n'est possible que dans la perspective d'une « éthique publique » par laquelle les différents membres de la nation se sentent liés, non par leurs appartenances ethnico-religieuses, mais comme éléments du corps social, fruit du contrat. Ainsi, l'idée de nation civique est régulatrice et normative. Elle renvoie, d'une part, à l'État perçu comme « un complexe de forces sociales » (A. Passerin d'Entrèves, 1969, p.34) susceptibles de se rendre légales autour d'un pouvoir accepté, non seulement de facto, mais comme détenteur de l'autorité et source d'une obligation. D'autre part, on y retrouve des liens trilogiques entre l'État, la nation et le peuple : « Unité, unicité, uniformité », c'est-à-dire, pas de pouvoir, pas de droit, pas de société, sauf avec l'État et à l'intérieur de l'État (Ibid., p.142). Il s'agit de principes généraux que l'État-nation en Afrique n'a pas réussi à intégrer, lui qui s'est plutôt fourvoyé dans un universalisme abstrait.

Toute raison gardée, ceci ne semble pas exclusif à l'Afrique, l'universalisme moderne avait œuvré globalement dans le sens d'une « neutralisation politique et juridique des différences » (A. Renaut, 2002, p.113) accouchant pour ainsi dire un « humanisme abstrait ». L'idée d'une « relève des Lumières et de la modernité » (Ibid.) introduite depuis le mouvement du romantisme allemand et dont l'écho se fait retentissant dans le communautarisme, doit alors se poursuivre, pas non seulement dans la revalorisation politique des différences, mais aussi en faveur d'une réorientation de l'État-nation dans le sens d'un universalisme réellement cosmopolitique. Ce dernier se doit de s'offrir à la raison publique dont le but est de « transformer les simples allégeances et négociations personnelles entre identités publiques et privées en une acceptation durable et à part entière de la conception commune de la justice » (C. Audard, 2019, p. 446). Pour cet auteur, ceci est gage de la « stabilité démocratique » en ce sens qu'il engendre des sentiments de réciprocité et de confiance et renforce ce que les citoyens ont en commun, malgré la diversité de leurs appartenances religieuses et culturelles.

Pour l'heure, la réalité africaine semble contrastée face à la vocation de la nation civique telle que présentée, au regard des différentes manipulations et falsification du « peuple ». En Afrique, ce qui est perçu comme peuple est beaucoup plus dans le conglomerat des groupes communautaires que dans l'État entendu comme corps

politique. La raison est bien connue : l' « ethnocentrisme partisan » (C. Z. Bowao, 2014, p. 48) ou l' « individualisme tribal » (A.-G. Slama, 1995, p. 64) ont vicié le processus de construction des États-nations et pervertissent le champ politique. Cette triste réalité s'observe dans la composition des partis politiques, dans la formation du gouvernement et même dans le suffrage exprimé lors des différentes élections. Au Togo par exemple, le parti au pouvoir (UNIR) est plus implanté au Nord (parce que son leader est du Nord) alors que le principal parti de l'Opposition est plus populaire au Sud, fief de son leader. Ce clivage est encore manifeste au cours des élections où la fracture géopolitique confirme ce qui apparaît comme une « imposture ethnocentriste » (C. Z. Bowao, 2014). Qui plus est, la composition du gouvernement en tient compte et où apparaît le jeu mystificateur du « dosage ethnique » : le Nord garde la présidence, la primature revient au Sud, suivis des jeux de chaises musicales où on essaye tant bien que mal d'intégrer « toutes les ethnies », le plus souvent en dehors des compétences requises. Tout ceci contredit le projet citoyen de l'État-nation dont les objectifs se situent au-delà des intérêts partisans. Dans ces conditions, comment envisager la construction du peuple comme acteur de son destin collectif dans les États-nations en Afrique ?

3. L'État-nation et l'idée d'un nouvel humanisme politique en Afrique

3.1. Les enjeux éthico-politiques d'une intégration républicaine de l'État-nation en Afrique

L'argument des obstacles socioculturels évoqués comme écueils majeurs à l'émergence d'un État-nation démocratique fiable et viable en Afrique mérite d'être reconsidéré au-delà de l'usage qu'on en fait, du chassé-croisé idéologico-anthropologique dont il fait l'objet. On a eu de cesse de voir dans cet argument, le refoulé historique d'une greffe difficile, d'un emprunt culturel peu ou prou inopportun, imposé dans un contexte sociologique inadapté. Il n'est pas surprenant de voir l'idéologie s'en emparer comme succédané pour justifier l'impasse démocratique et l'incurie politique.

Au-delà de ce qui apparaît comme « limites structurelles à l'acclimatation démocratique en Afrique » (F. Akindès, 1996, p.161), entérinant les thèses de l' « État néopatrimonial » (J.-F. Médard, 1991) et de l'État « politique du ventre » (J.-F. Bayart, 1989), et en l'absence de rationalité politique et de modernité, l'exercice d'une réinvention de l'État-nation serait salutaire. Tout compte fait l'État africain est tenu

en piètre estime ; il est perçu comme un « État illusoire » (D. Darbon, 1990, p.37), car à force de s'identifier à un type d'organisation spécifique lié au développement, au progrès, à l'État de droit, etc., il apparaît comme un État atypique, mi-figue, mi-raisin : « l'État africain-européen ». Les difficultés d'adhésion aux normes démocratiques, la multiplication des fraudes électorales, la violence sur l'adversaire politique, l'évocation quasi-névrotique des réalités africaines, etc. sont quelques preuves de ce à quoi on peut s'attendre et qui n'est autre que le refoulé historique d'un destin mal maîtrisé, lit de Procuste et piètre succédané d'une exceptionnalité africaine. A. Diaw (2002, p. 474) fustige pour sa part ces « apories de l'expérience africaine » où la démocratie se pare, dans un décor carnavalesque, de « masque du relativisme culturel ».

Au regard des « paradoxes de l'État africain » (J.-F. Médard, 1990, p.26), comment ne pas, en toute légitimité, s'interroger sur la réalité et le devenir de l'État en Afrique ? Le contraste entre l'ambition moderniste de l'État-nation et la revanche des identités, les symptômes chroniques de l'État-prédateur, néopatrimonial, etc., invitent à des réflexions éthico-politiques sérieuses. Seulement, ces réflexions, fussent-elles légitimes, se heurtent à des défis. C'est surtout le positionnement idéologique en faveur du paradigme d'un nouvel État inspiré des réalités africaines. Ce paradigme est bien en phase avec les enjeux du multiculturalisme véhiculés par le mouvement du communautarisme. On le sait, celui-ci reproche à l'État-nation démocratique d'accoucher des êtres désengagés, sans ancrage moral, sans racine existentielle. Dans le contexte de l'État-nation, l'individu est comme pris de tenailles entre des modèles individualo-universalistes et sociocommunautaires holistes, au regard des « différentes compréhensions du soi » et de l'identité, du paradoxe entre le « soi désengagé » et le « soi situé » (Sandel, 1982).

À la lumière de ces défis, on peut envisager le scénario d'une reconstruction de l'État en Afrique par le biais d'« une tension équilibrée » entre la nécessaire reconnaissance politique du pluralisme ethnique et les principes constitutionnels universalistes de l'État comme le suggère M. Tsiyembe (2001). À décharge, on voit dans cette orientation normative, la prise en compte des enjeux du multiculturalisme, la valorisation des cultures ou des « conceptions sociales dominantes » (A. Gutmann, 2002, p.35). À charge, on pourra s'interroger sur les risques d'une idéologisation des référents

identitaires susceptibles de conduire à une démocratie propre à l'Afrique, une ethno-démocratie de la pire espèce.

Au sujet d'une exceptionnalité africaine, A. Diaw (2002, p. 474) trouve aporétique l'idée de fonder la démocratie sur la notion de la culture entendue comme « expression d'une identité qui n'est pensée que comme affirmation de soi et donc repli sur soi et fermeture au monde ». Elle y voit un « bricolage discursif ». Pour cet auteur, la voie africaine n'est que la recreation d'une « communauté imaginée », une perversion de la logique qu'induisent des idéologies de « retour aux sources » qui, bien que périmées en raison du phénomène de la mondialisation, demeurent toujours présentes dans l'inconscient collectif. Il s'agit surtout d'idéologies folklorisées par des pouvoirs autocratiques, en mal de légitimité, qui cachent leur incompétence derrière le voile mystificateur d'une africanité vide. Ces idéologies relèvent purement et simplement d'une « imposture ethnocentriste » facteur de la fragilisation et de la précarisation de l'État-nation en Afrique. Elles se nourrissent du syndrome de l'identitarisme, de l'instrumentalisation outrancière des référents identitaires et de l'autoritarisme. Sans les évacuer de l'espace public, les stéréotypes de l'identité culturelle intervenant dans la définition, la caractérisation, la compréhension et l'orientation du politique en Afrique, doivent alors faire l'objet d'une réflexion éthico-politique sérieuse. Cette entreprise n'est d'ailleurs pas nouvelle, elle s'inscrit dans le tournant post-communautaire du contexte contemporain. En effet, en 2004, le rapport annuel sur le développement humain, produit par le programme des Nations Unies pour le développement PNUD intitulé « La liberté culturelle dans un monde diversifié » souligne avec pertinence que « gérer la diversité culturelle est l'un des défis fondamentaux de notre époque ». Ceci est un plaidoyer à l'échelle internationale en faveur du respect de la diversité culturelle, une invite à la construction des sociétés plus intégratrices et plus ouvertes.

C'est un truisme de reconnaître et d'admettre que la diversité culturelle est constitutive des sociétés contemporaines ; elle est une des exigences de la société globale. Pour D. Weinstock (2002, p.68), la pertinence du pluralisme culturel naît de la « difficulté de faire coexister à l'intérieur d'un même espace politique des groupes culturels dont les membres sont soucieux de préserver leur identité culturelle ». C'est le sens de sa théorisation du « pluralisme axiologique » qui en appelle à la synthèse des différentes solutions apportées à la fois par le libéralisme politique, le libéralisme militant

et la démocratie délibérative. L'acuité de cette théorisation est à la dimension des mouvements en faveur de la diversité culturelle qui ont pignon sur rue de par le monde. Ces mouvements revêtent non seulement le caractère global des revendications, mais aussi invitent à l'idée d'une justice ethnoculturelle, surtout dans la perspective d'une théorie libérale du droit des minorités (W. Kymlicka, 2002, p. 399). Il s'agit précisément dans l'entendement de Kymlicka d'introduire dans les principales exigences de justice servant de repères normatifs à une société démocratique, des principes de justice ethnoculturelle susceptibles de rendre plus justes les rapports entre groupes ethnoculturels.

On peut redouter dans le tournant ethnoculturel, la perte des principes normatifs universalistes qui sous-tendent globalement l'État-nation démocratique. Aussi doit-on penser à adjoindre « la reconnaissance des droits humains universels » (A. Renaut, 2009, p. 288) qui sont en général des droits reconnus à l'individu, à tout individu, par-delà les différenciations ethnoculturelles. Avec l'arrimage des droits de l'homme, le tournant post-communautaire confère à l'État-nation une nouvelle légitimité et infléchit sa trajectoire classique. W. Kymlicka (2001, p.289) a raison d'estimer qu'au regard de la pertinence et de l'urgence de la justice ethnoculturelle, la perspective d'« enrichir le discours des droits de l'homme par de nouvelles avancées normatives » s'avère cruciale. Cet enrichissement selon Kymlicka s'inscrit dans la perspective rawlsienne du libéralisme politique qui se veut une théorie libérale des limites de l'État. Mais, on ne perdra pas de vue que ces différentes orientations présentent plus ou moins des apories. D'une part, le mode d'enrichissement des droits de l'homme défendu par Kymlicka ne permet pas de cerner le poids des droits culturels sur le principe d'un droit égal de tous les individus aux mêmes libertés fondamentales, principe cardinal du libéralisme. D'autre part, la défense de la diversité culturelle dans la mondialisation se heurte à une équation quelque peu incontournable : comment préserver la diversité culturelle dans un monde qui se globalise et où les valeurs ont tendance à s'uniformiser ?

3.2. L'État-nation en Afrique et l'horizon d'un nouvel humanisme politique

Les inflexions théoriques en faveur du renouveau de l'État-nation démocratique ces dernières décennies, tournent globalement autour de l'idée d'une déconstruction de ses présupposés classiques. L'enjeu, c'est le renouvellement du paradigme dans la perspective d'un

nouvel humanisme politique. Ce dernier consiste en l'idée d'une réinvention de la citoyenneté. On ne le dira jamais assez, l'État-nation moderne, issu des révolutions américaine et française est dans une dynamique de délégitimation. Le principal boulet qu'il traîne, c'est son émergence sur fond d'érosion des particularismes assortis d'exacerbations et de replis identitaires. Ceux-ci font malheureusement l'objet de récupérations idéologiques et de manipulations pernicieuses dont se nourrissent des régimes autocratiques.

Ces régimes tronqués placés le plus souvent sous la bannière d'un nationalisme suranné, aiment se cacher derrière la thèse d'une voie africaine spécifique. Cette dernière souffre d'une inconsistance théorique majeure, au regard de ses contradictions internes, surtout face aux enjeux et défis contemporains qui sont totaux et globaux. On comprend alors que la solution ne résiderait pas uniquement dans l'idée d'une citoyenneté sur fond d'appartenance ethnique, qui plus est, consisterait à accorder un statut juridique et politique à l'ethnie. Ceci semble en contradiction avec le projet de l'État-nation démocratique qui est celui à la fois d'autonomie individuelle et collective.

Les solidarités qu'induit le sens d'appartenance ethnique ne peuvent pas constituer le fondement d'une éthique sociale et garantir le vivre-ensemble dans une société moderne ouverte. Leur appropriation doit se faire à l'aune d'une éthique publique, notamment celle de la diversité. S. Latouche (2000, p.93) a raison de mettre en garde contre l'usage qu'on fait des référents identitaires sans une évaluation éthico-politique préalable. Il a pu écrire : « L'identité culturelle est une aspiration légitime, mais coupée de la nécessaire prise de conscience de la situation historique, elle est dangereuse ». Cette affirmation en appelle à la perspective d'une ré-articulation démocratique de l'ethnicité et de la citoyenneté. Les enjeux de cette ré-articulation sont beaucoup moins politiques qu'éthiques. M. Cahen (1994, p. 145) estime qu'il conviendrait de tenir compte politiquement de l'ethnicité sans toutefois lui conférer un ancrage éthique, de peur de figer les communautés. Autant dire que le renouveau du tournant post-communautaire qui apparaît comme un horizon éthique non-négligeable de l'État-nation en Afrique, impose une réévaluation critique de la « politique des identités » travestie, caricaturée et galvaudée sur le sol africain. Il se pose en s'opposant à toute idée d'identité-racine ou d'identité-fossile. Aussi s'inscrit-il dans une perspective dynamique et dans l'entrecroisement intelligent de

l'humanisme abstrait et du différentialisme radical. Cette perspective dont l'horizon conceptuel est scruté en 2009 par A. Renaut, au travers du paradigme de « l'humanisme de la diversité », et qui se trouve en droit fil de son idée d'une « voie troisième voie libérale » annoncée en 2005 dans son ouvrage *Qu'est-ce qu'un peuple libre ?*, mérite d'être explorée en Afrique. Ce paradigme est en effet inspiré par la recrudescence des forces disruptives au cœur de l'État-nation, au regard de la querelle des valeurs et de l'explosion axiologique, entraînant le face-à-face entre les libéraux et les communautariens. L'exigence d'une synthèse entre l'« universalisme républicain » et le « particularisme multiculturel » assortie de la perspective d'une troisième voie libérale qui apparaît comme une « tension continue » entre le « mouvement vers l'universalité » et l'« affirmation de la diversité » (A. Renaut, 2009, p.342) semble prometteuse.

Ce paradigme mis en contexte, en appelle à l'idée d'un humanisme critique dans le sens d'une déconstruction des présupposés théoriques classiques de l'État-nation. Cette déconstruction est une exigence éthique au regard du pseudo-universalisme des valeurs de l'État-nation démocratique. On ne le dira jamais assez, l'humanisme moderne, dans sa vision téléologico-historiciste d'une humanité unifiée, d'une république planétaire, sur fond de consensus moral, a plutôt conduit à l'uniformisation des valeurs, avec à la clé, l'idée d'une trajectoire dont l'Occident est l'épicentre. S. Latouche (1989) y trouve avec raison des manifestations d'une « occidentalisation du monde », un « rouleau compresseur occidental », facteur d'une expropriation des civilisations des autres civilisations (S. Latouche, 2000, p. 97)

Pour notre part, l'idée d'une restitution des civilisations expropriées apparaît comme une exigence éthique, un devoir de mémoire. Mais, elle ne peut se réaliser que par un travail de réajustement structurel de nos mentalités et de notre agir, par la réappropriation éthique des valeurs du passé, par leur réinvention dans le sens d'une dynamique ouverte. On y retrouve globalement le projet de reconstruction du projet de l'humanisme moderne qui s'est voulu universaliste, et dont les valeurs sont la science, la technique, la démocratie, etc., mais qui s'est réalisé malheureusement « hors des racines des terroirs ». Comme on peut s'en apercevoir, l'idée de repenser l'État-nation démocratique édifié sur la base du « patriotisme abstrait de l'homme de la Déclaration de 1789 » (S. Latouche, 2000, p.95) s'impose. Elle suppose l'exigence d'un « compromis entre la

socialité concrète et l'humanité abstraite » (Ibid., p. 94) avec pour corollaire, la perspective d'une reconfiguration de l'État-nation démocratique qui, surtout en Afrique, apparaît comme un « rafistolage politique », un mélange indigeste fait du « nationalitarisme » et du « mimétisme politique » (Ibid., p.109).

De tout ce qui précède, l'idée de promouvoir des valeurs communicables et partageables, capables de rassembler au-delà des appartenances singulières peut être utile pour la consolidation du lien social rompu. Dans cette perspective, le tournant post-communautaire doit rester dans une dynamique ouverte. La perspective habermassienne semble, de ce point de vue, pertinente. Pour Habermas, en effet, le rapport des liens sociaux nés des référents identitaires à ceux que promeut la citoyenneté moderne, doit se fonder certes sur les principes universalistes du droit et de la démocratie, mais suivant le paradigme du patriotisme constitutionnel. Pour Habermas (1998), il n'est point question de négliger les rapports sociaux qui se sont institués entre la nation et la démocratie, entre la nationalité et la citoyenneté. Ces rapports construits sur des impératifs fonctionnels nécessitent un élargissement d'allégeance. L'État-nation démocratique ne peut garder le cap de « l'innovation frappante d'une solidarité civique », que dans le sens d'un infléchissement au travers d'une cohésion fonctionnelle entre « ethnos » et « demos », c'est-à-dire un arrimage des éléments ethnoculturels et les principes égalitaires de l'État de droit. Le tournant post-communautaire de l'État-nation s'inscrit dans une dynamique ouverte impliquant la responsabilité éthique des différents acteurs. Cette responsabilité est gage de stabilité démocratique au travers d'un triple ressourcement selon C. Audard (2019, 431-432) : le premier est cognitif et concerne la reconnaissance de la conception publique de la justice ; - le second est institutionnel et repose sur le cadre institutionnel démocratique régi par la promotion d'une éthique publique ; - le dernier est psychologique et vise l'allégeance des citoyens au régime politique constitutionnel par une « conviction morale ».

Conclusion

La déconsolidation de l'État-nation en Afrique n'est pas une fatalité, même si elle semble inhérente au destin mal maîtrisé du continent. Elle prend corps dans une dynamique de fragilisation du lien social à l'échelle internationale, au regard des forces disruptives tant centripètes que centrifuges qui agitent l'État-nation démocratique. La querelle des valeurs au cœur de nos démocraties

contemporaines, due à l'explosion axiologique, doit inciter à refonder l'État-nation par le biais d'une déconstruction de ses présupposés théoriques devenus aporétiques. Dans cette perspective, l'articulation harmonieuse entre la citoyenneté et l'ethnicité peut contribuer à faire renaître l'État-nation en Afrique de ses cendres. La fébrilité de l'État-nation dans le contexte africain est due à la faillite de la puissance publique, à la persistance des liens sociaux primaires, source d'une dichotomie entre nation ethnique et nation civique. Ce travail jette modestement un regard philosophique sur les éléments structurants indispensables à l'émergence d'un nouvel humanisme politique et en appelle à la nécessité d'une éthique publique des rapports sociaux. Il s'inscrit à la fois dans une perspective post-communautaire et post-politique, dans le sens d'une modernité réflexive par laquelle l'idée d'une « démocratisation de la démocratie » est susceptible de revitaliser les démocraties en panne et de sauver l'État-nation en décomposition. Il y a possibilité de travailler à l'idée d'une « démocratie juste » (B. Guillarme, 2016, p. 217), mais dans le sens d'un humanisme critique qui promeut dans l'espace public la civilité, la tolérance, la modération et le sens de l'équité. Il s'agit d'un humanisme critique faisant désormais du débat démocratique « un dialogue entre des individus dans le dessein de créer de nouvelles solidarités et d'élargir les bases d'une confiance active » (C. Mouffe, 2016, p.74). Puisse cet humanisme consolider l'État-nation en Afrique, dans l'entre-deux du déracinement-enracinement, entendu comme nouveau profil des cultures dans la mondialisation.

Références bibliographiques

- ABOU Selim, 1981, *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos.
- Akindès Francis, 1996, *Les mirages de la démocratie en Afrique subsaharienne francophone*, Paris, Karthala.
- AUDARD Catherine, 2019, *La démocratie et la raison publique. Actualité de John Rawls*, Paris, Bernard Grasset.
- BADIE Bertrand, 1992, *L'État importé*, Paris, Fayard.
- BALIBAR Étienne, 1997, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris, Galilée.
- BAYART Jean-François, 1989, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard.
- BOWAO Charles Zacharie, 2014, *L'imposture ethnocentriste. Plaidoyer pour une argumentation éthique du politique*, Brazzaville, Hemar.

- CHRÉTIEN Jean-Pierre et PRUNIER Gérard, 1989, *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala.
- DARBON Dominique, 1995, *Ethnicité et nation en Afrique du Sud. Imageries identitaires et enjeux sociaux*, Paris, Karthala.
- GUILLARME Bertrand, 2016, *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, Classiques Garnier.
- HABERMAS Jürgen, 1998, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard.
- Habermas Jürgen, 2008, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard.
- HESSEL Stéphane et MORIN Edgar, 2011, *Le chemin de l'espérance*, Paris, Fayard.
- KYMLICKA Will, 2001, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*. Paris, La Découverte.
- LATOUCHE Serge, 1989, *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris, La Découverte.
- LATOUCHE Serge, 2000, *La planète uniforme*, Paris, La Découverte.
- MÉDARD Jean-François, 1991, *États d'Afrique noire. Formations, mécanismes et crise*, Paris, Karthala.
- MÉNISSIER Thierry, 2018, *Philosophie de la corruption*, Paris, Hermann Éditeurs.
- MESURE Sylvie et RENAUT Alain, 1999, *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier.
- MIALLE Michel, 2019, *Les mots-clés de la citoyenneté*, Paris, Dalloz.
- MOUFFE Chantal, 2016, *L'illusion du consensus*, Paris, Albin Michel.
- Passerin d'Entrèves Alexandre, 1969, *La notion de l'État*, Paris, Sirey.
- RAWLS John, 1995, *Libéralisme politique*, Paris, PUF.
- RENAUT Alain, 2005, *Qu'est-ce qu'un peuple libre ?*, Paris, Grasset.
- RENAUT Alain, 2009, *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Paris, Flammarion.
- SOSOE K. Lukas, 2002, *Diversité humaine : démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris, L'Harmattan.
- THIESSE Anne-Marie, 2001, *La création des identités nationales. Europe XVIII^e-XIX^e siècle*, Paris, Seuil.
- TSHIYEMBE Mwayila, 2001, *L'État multinational et démocratie africaine. Sociologie de la renaissance politique*, Paris, L'Harmattan.
- WEIL Éric, 1989, *Philosophie politique*, Paris, Vrin.