

RÉFLEXIONS SUR L'ÉTAT-PÉDAGOGUE D'EBÉNÉZER NJOH MOUELLÉ : VERS UN UNIVERSALISME RÉPUBLICAIN DE LA DIVERSITÉ ETHNIQUE

Paul-Aarons NGOMO

African School of Economics, Benin/ New York University (USA)

«A workable system must define a set of overlapping roles which can engage in a realistic way with structures of individual motivation. They will include general roles such as citizen, voter, and taxpayer, as well as particular roles in the economy, the professions, the military, the educational system, the governmental bureaucracy, and the judicial system. Any given individual's identity will involve more than one of these, as well as his personal position in a family, a religion, or a cultural, racial, or ethnic subcommunity». Thomas Nagel¹

I.- NOTE PRÉLIMINAIRE

On a voulu le propos qui suit libre de toute contrainte exégétique construite autour d'une interprétation de textes dans l'unique but d'en manifester l'originalité. Plus qu'une explicitation, l'exploration propose une reconstitution qui tente de restituer les bases d'une théorie universaliste de l'intégration politique en contexte multiethnique articulée par Ebénézer Njoh Mouellé. L'essentiel de son projet demeurant en friche, il serait illusoire d'espérer y trouver une *théorie normative* complète du gouvernement multiethnique. Mais les linéaments d'une telle tâche n'en sont pas moins discernables sous la forme de fulgurances intuitives ; elles surgissent au fil d'une argumentation qui dévoile le profil d'une construction qui s'annonce comme un moment important dans l'élaboration d'une philosophie politique de l'intégration républicaine en contexte multiethnique. L'occasion d'un hommage fournit son prétexte et son objet à la réception critique qu'on propose ici.

La démarche s'attache à manifester des points d'adhésion et des dissentiments. On s'octroie le privilège de la digression pour donner systématiquement corps à des intuitions parce que la théorie de l'*État-pédagogue* qu'on voudrait expliciter ici n'existe encore que sous une forme fragmentaire, au ras d'intuitions et de propositions apparaissant pour l'essentiel dans une expérience délibérative engagée à l'occasion

d'un dialogue avec Thierry Michalon. Aller à la rencontre de cette théorie implique donc des reconstitutions parfois arbitraires. On se tiendra néanmoins aussi près que possible de la lettre et de l'esprit du propos de Njoh Mouellé pour mener à bien l'explicitation des intuitions du projet. On aura ensuite le loisir de l'assortir d'une extension critique, en guise de réception normative. L'une reprend et amplifie le propos de Njoh Mouellé pour manifester ce qu'il anticipe et la vision normative qui nourrit son cheminement. L'autre, la phase digressive, est spéculative et prescriptive.

La partie spéculative brode autour des intuitions de Njoh Mouellé pour les rattacher à ce qu'on décrira comme un *républicanisme de la diversité* offrant une vision transethnique de l'intégration démocratique. Cette forme d'intégration républicaine ne tient pas l'ethnie pour un obstacle à l'émergence de solidarités citoyennes. Elle admet que le type de capital social qu'elle mobilise a sa place dans une société ouverte à la pluralité des formes culturelles qui enrichissent la vie collective. En revanche, et par contraste, l'institutionnalisation de l'ethnicité comme principe de justice politique et comme mécanisme d'intégration est une illusion dangereuse: sitôt qu'on institutionnalise le fait du pluralisme ethnique, on naturalise ce qui est par définition transitoire et fluide en le *pétrifiant*². Telle est, me semble-t-il, l'enseignement que véhicule la vision de *l'État-pédagogue* de Njoh Mouellé. L'enjeu de la pédagogie civique devient ainsi manifeste : contribuer à la réalisation d'un universalisme sans lequel l'espace politique s'étiolerait sous la pression centrifuge d'une compétition interethnique et intraethnique de nature à entraver l'émergence d'une conscience authentiquement citoyenne de l'appartenance politique.

L'aspect prospectif nous révèle une dimension de *l'État-pédagogue* aux consonances rousseauistes : la vertu civique n'est pas une donnée immédiate de l'expérience politique ; elle se construit en transformant la structure des motivations individuelles pour produire des incitations à l'action capables d'inverser la propension à politiser l'ethnicité propre à l'ethnopolitique du *power-sharing*. La prétention de l'effort analytique esquissé ici est de présenter *l'État-pédagogue* comme une « *utopie réaliste* » de la construction nationale (*nation-building*)³. On donnera à explorer un texte à appréhender doublement. En premier lieu, on le lira comme un regard sur un aspect peu exploré de l'œuvre d'Ebénézer Njoh Mouellé. Ce sillon peu fréquenté trace une voie vers une *théorie normative de l'intégration républicaine*. En second lieu, le texte se lira aussi comme une série de déclinaisons à partir de la lettre du propos de Njoh Mouellé. On soulignera plus librement que l'ouverture sur un universalisme républicain et la pédagogie civique que présuppose

son propos invite à prendre au sérieux la possibilité d'une inclusion démocratique en contexte multiethnique sans céder à la tentation d'institutionnaliser l'ethnicité.

Au bout du compte, la visée de l'exercice est de reconnaître et apprécier ce qu'il y a de stimulant dans la vision de l'État démocratique multiethnique articulée par Ebénézer Njoh Mouellé. L'hommage se dit intempestif parce qu'il ne se départira pas de ses propres biais et de ses préjugés, vu qu'il tient que son objet, Ebénézer Njoh Mouellé, a défini et vécu son engagement politique au service d'un régime politique aux pratiques interlopes sans grand rapport avec ses proclamations officielles d'adhésion aux règles de la démocratie. Mais l'insistance sur ce point n'implique en rien qu'on cèdera à la tentation d'une énième dénonciation d'un clerc, au motif qu'il aurait trahi quelque cause. La trahison des clercs est une rengaine ennuyeuse et impotente qui cherche la vertu là où, par nécessité, règnent des intérêts parfois inévitablement partisans, à la limite de l'équivoque.

Il importe d'en prendre acte pour faire l'économie des désillusions qui accompagnent la philosophie dans la cité depuis que Platon s'est malavisé de suggérer « *qu'on ne peut espérer de voir la fin des misères humaines avant que les vrais philosophes n'arrivent à la tête des gouvernements ou que, par une providence toute divine, ceux qui ont le pouvoir dans les États ne deviennent eux-mêmes philosophes* »⁴. L'engagement politique n'est pas un engagement philosophique, l'un et l'autre ressortissant à des univers différents. C'est en vain qu'on accusera le philosophe entré en politique de trahison même lorsque, par méprise de l'enjeu et de la nature de ce qu'il fait lorsqu'il prétend agir politiquement en *philosophe*, il donne à penser ou fait accroire qu'il est mû par une éthique de l'action inspirée par (la) sa philosophie lorsqu'il est tenté par l'action politique. Parce que celle-ci est, par définition, « *compromettante* », il est impossible d'en sortir indemne, la vertu intacte. Les raisons de toute action politique sont toujours des *raisons insuffisantes*, sans justification ultime, ni dans l'ordre éthique, ni dans l'ordre proprement politique, puisque d'autres choix normatifs sont toujours possibles, inévitablement.

Accuser tel ou tel philosophe de trahison parce ses options politiques paraissent déplaisantes est doublement une méprise. Une telle attitude suggérerait qu'il y aurait une *manière philosophique* de faire de la politique et que la philosophie se préoccupant de politique serait « *une axiologie instauratrice de socialité humanisante* ». Mais la philosophie politique n'est ni ne saurait être une axiologie. C'est donc à tort qu'on la tient parfois pour un discours à vocation essentiellement morale. La

philosophie politique n'a rien d'une axiologie ; Quiconque l'envisagerait seulement comme telle se méprendrait sur sa fin. L'idée même d'une « *socialité humanisante* » est une tautologie vaseuse et confuse. Quand elle est sérieuse, la philosophie politique se borne à articuler une vision de l'ordre politique parmi d'autres possibilités en en justifiant les principes. Pareillement, on ne défend pas efficacement un philosophe qui affronte l'outrage de procureurs qui se croient illusoirement en droit de lui intenter un procès en trahison, en s'appliquant à expliquer, au prix d'ingénieuses contorsions, qu'il n'y aurait pas de raison de lui imputer son engagement à crime parce qu'il *aurait agi philosophiquement*, dans le souci d'affirmer et préserver des valeurs fondamentales.

Emile Kenmogne assure ainsi que « *Njoh Mouellé a fait de la politique, non pas, comme dirait Spinoza, en politicien, mais en philosophe dans la mesure où il s'est montré profondément démocrate et raisonnable dans les actes qu'il a posés ou aidé à poser, et dans les paroles qu'il a prononcées* »⁵. L'envolée défensive est impressionnante. Elle engage à admettre « *que la pratique engagée de Njoh Mouellé s'est jusqu'aujourd'hui rigoureusement conformée aux schémas de ses théories* »⁶. Toute impressionnante qu'elle puisse paraître, une telle justification n'en est pas moins détonante et décevante. Elle tire sa poudre aux moineaux : toute défense *prétendument philosophique* d'une action politique implique paradoxalement un aveu de complicité et de collusion parce que quiconque avalise normativement un ordre politique est forcé d'en assumer le passif, y compris lorsque sa préservation s'est accomplie au prix de vies dissidentes souvent embastillées ou mitraillées. A prêter nos plumes, notre pensée et nos services à telle ou telle cause, nous gageons, pour le meilleur et pour le pire, nos certitudes morales. A nous de savoir qu'on n'en sort jamais tout à fait indemne.

La preuve par l'absurde vise à manifester l'inanité de justifications dérisoires qui charrient l'illusion que le philosophe serait porteur *d'une éthique du vrai, du juste et du bien* dont la cité espérerait la réalisation dans le monde imparfait des choses politiques. Le philosophe n'est pas un sauveur et on ne saurait le prendre pour tel. Et si d'aventure il se prenait pour tel, c'est à bon droit qu'on ricanerait de ses prétentions et du « *complexe sotériologique* » qui l'afflige à son insu. Le philosophe n'est pas un « *soter* », un sauveur. Il n'est pas détenteur d'une théorie absolue du bien politique qu'il appliquerait pour sauvegarder son innocence ; il est donc inconvenant de lui intenter un procès pour trahison. Tout au plus pourrait-on le tenir pour un homme porté par des circonstances, des intérêts, des passions, voire des envies. Ses réussites et ses échecs n'ont rien à voir avec la philosophie. Quand il est au service d'un régime connu pour ses concussions et sa violence, il n'a pas, quelles que soient

ses convictions et ses idées, ce qu'on pourrait nommer *l'honorabilité de la tragédie* inhérente à l'action de ceux qui, comme Jan Patočka, pâtirent de leurs idées. Et s'il passe ou se fait passer pour un philosophe en politique, le bon sens averti des limites de la philosophie induit à tenir une telle prétention pour ce qu'elle est : une errance de la raison instrumentale qui se méprend pour la raison pratique.

De ce qui précède, on aura déduit qu'il est inutile d'intenter à qui que ce soit un procès supposément parce qu'il aurait trahi la philosophie en s'engageant en politique. De même, défendre tel ou tel philosophe en arguant qu'il serait cohérent avec lui-même *parce qu'il aurait agi philosophiquement en politique* plutôt que sous l'impulsion de motivations suspectes manifeste d'emblée ce qu'une telle entreprise a de dérisoire : la cohérence avec soi-même n'a de sens que rapportée aux conséquences et aux pratiques de l'ordre politique auquel les valeurs dérivées du souci de cohérence apportent leur caution. La comptabilité morale se tient à l'aune de nos associations, de nos silences éloquentes ou coupables, de ce que nos fureurs infligent aux autres, et du type de société que nos engagements engendrent. Libre à chacun de mesurer la distance entre l'idéal et le réel, entre les proclamations partisans et la « *vie déchirée* » du plus grand nombre qui tourne en dérision les ratiocinations que nous produisons pour justifier nos concessions, voire nos compromissions. Nous tirons des digressions précédentes qu'il n'est pas *philosophiquement* intéressant de se préoccuper d'Ebénézer Njoh Mouellé comme *homme politique* même *s'il croit ou pense* avoir agi en cohérence avec une posture philosophique.

Par contre, Ebénézer Njoh Mouellé est intéressant d'un point de vue philosophique quand il laisse libre cours à ce qui est sa vocation et son métier : penser le monde tel qu'il est, tel qu'il va, qu'il s'agisse d'interroger le cours des choses par un « *discours sur la vie quotidienne* » qui sonne comme une instruction critique de la superficialité, ou d'un effort plus soutenu d'articuler les principes d'une société multiethnique démocratique. Telle est la facette qui nous préoccupera. Elle permettra notamment de situer Ebénézer Njoh Mouellé dans la mouvance d'une génération de penseurs africains confrontée au défi central de la philosophie politique africaine contemporaine : *penser la forme et la structure de l'État en explicitant les modalités de l'unification des multitudes autour d'une vision de l'intégration politique*.

La proposition requiert une explicitation pour en manifester la portée. On voudrait suggérer ceci : né, comme suggérerait Thomas Hobbes, d'une *souveraineté par acquisition* par *fiat* impérial, l'État multiethnique africain n'est pas advenu comme un *projet historique*

endogène. L'incorporation des multitudes fut arbitraire, aléatoire. En se constituant comme Etat sous le régime de la souveraineté, il s'est trouvé confronté au défi d'accomplir par la justice ce qui est advenu ailleurs par la coercition et la violence de la production d'un imaginaire de la nation. Ce n'est pas une disposition naturelle que bretons, corses, provençaux, basques ou alsaciens sont devenus français. Historiquement, un tel processus s'est accompli dans et par la guerre. Guerre externe, d'abord, pour établir les frontières de la souveraineté ; guerre interne, ensuite, pour réaliser l'unité des multitudes, transformer en citoyens des groupes hétérogènes. La République une et indivisible est un accident et un projet. Elle a façonné des citoyens comme on moule une matière difforme pour l'ordonner suivant les exigences d'un projet normatif. L'historien peut en conter les étapes, pour donner à voir comment s'effectue la création de la citoyenneté⁷.

L'expérience révèle ceci d'essentiel : l'identité nationale est une construction, *un acte de fabrication*, littéralement. L'histoire est familière à quiconque est instruit des péripéties de l'histoire du nationalisme issu de la construction progressive des nations européennes. Une formule étincelante qu'on prête à Massimo D'Azeglio en résume l'esprit : « *Nous avons fait l'Italie, maintenant nous devons faire les Italiens* ». Apocryphe ou pas, la phrase est édifiante. Elle rappelle que l'Italie, pas plus que n'importe quelle autre nation, n'est une donnée immédiate de la culture. Résultat d'un projet, le Risorgimento, qui s'est inscrit dans l'espace et l'imaginaire de provinces fédérées dans le dernier quart du XIX^e siècle. La nation italienne est née par l'unification des multitudes ethnorégionales et de leurs dialectes par un projet conscient de *constitution d'une identité nationale*.⁸ Si un tel parallèle n'apparaît directement nulle part dans les textes d'Ebénézer Njoh Mouellé, sa vision de la construction nationale découle, comme dans ces modèles, d'une représentation de *l'État comme agent historique de la création et de la consolidation de la nation*. Sous sa plume, ce modèle a un nom à la consonance édifiante : *l'État-pédagogue*.

II.- L'ÉTAT-PÉDAGOGUE : PRINCIPES ET EXTENSIONS, PENSER L'ÉTAT À PARTIR DE NJOH MOUELLÉ

Ce modèle normatif exprime une vision de la fonction civique de l'État et son rôle dans la formation de la conscience citoyenne en contexte multiethnique. Pour Ebénézer Njoh Mouellé, « *l'État moderne en Afrique ne saurait sous-estimer sa vocation d'État-pédagogue* »⁹. En soi, la figure de *l'État-pédagogue* n'est pas inédite. Comme la *paideia* politique courante dans le monde grec de l'époque classique, elle subordonne l'avènement de la cité juste et bien ordonnée à la réussite d'une pédagogie civique qui produit des citoyens vertueux. Ils sont

reconnus comme tels quand autant leur comportement politique est normé par l'observance de règles civiques par la médiation desquelles ils se perçoivent comme membres d'une communauté par-delà leurs identités paroissiales. Aristote nous le rappelle assez clairement : la vertu privée du citoyen qui fait de lui un honnête homme n'est pas identique à la vertu publique qui fait les bons citoyens. D'autres lieux communs mettent en perspective des figures normatives proches de l'*État-pédagogue*, même si les régimes de justifications normatives puisent à des sources et des motivations différentes.

Ainsi, la vision de l'*État-pédagogue* n'est pas sans analogie avec l'image d'un Jean-Jacques Rousseau dérivant la conscience civique d'une pédagogie qui transforme des individus aux motivations et attentes variées en citoyens attachés à la préservation de l'intérêt général. S'il est admis que la « *fin de tout système de législation* » est réductible, à « *deux objets principaux, la liberté et l'égalité* », comme l'indique Rousseau, la pédagogie politique fait advenir la liberté et l'égalité pour tous au prix d'une démarche institutionnelle qui produit l'homogénéité de l'identité civique. Le législateur en charge de cette transformation agit littéralement comme un demiurge. La formule qu'emploie Rousseau pour le signifier est magistrale. À l'en croire, « *Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout, dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer* »¹⁰. L'*État-pédagogue* de Njoh Mouellé partage avec la figure du rousseauiste du législateur de Rousseau l'ambition de générer une moralité politique qui fonde une identité commune.

Plus concrètement, l'*État-pédagogue* n'est pas enveloppé dans la mystérieuse transcendance qui fait du législateur un ambigu *deus ex machina*. Rapportée au contexte d'une société multiethnique, l'intuition qui fonde l'idéal de l'*État-pédagogue* est portée par une intention civique subordonne la construction de l'identité politique d'une communauté à l'activation d'une ingénierie institutionnelle qui ne se bornerait pas simplement à prescrire des modes de partage de pouvoir. Njoh Mouellé rejette le principe même du partage ethnique du pouvoir qu'induit la figure de la démocratie consociative parce que l'État multiethnique n'est pas une simple confédération de bantoustans ethniques où chaque groupe ethnique aurait droit à « sa part » de nominations et de magistratures publiques. Ministres, députés et détenteurs de magistratures publiques ne seraient ainsi que des représentants de leurs groupes ethniques respectifs. On comprend aisément que des cohortes ethniques s'organisent en groupes de pression, dansent pour célébrer la nomination d'un de leurs membres, ou protestent, statistiques à l'appui,

quand la « *distribution des postes* » ne leur semble pas correspondre à la démographie ethnique de l'État.

A l'inverse, l'*État-pédagogue* vise à fonder une identité commune capable de créer et préserver des normes d'inclusion et d'équité à même d'entraver la politisation de l'ethnicité. Il enseigne comment vivre et exister comme citoyen, sans se renier comme membre de tel ou tel groupe. L'identité politique transcende ces appartenances sans les rejeter, ni leur accorder une place spéciale dans la distribution des charges et des droits attachées à la citoyenneté. L'originalité de Njoh Mouellé consiste à adapter une vision universaliste de l'intégration politique aux sociétés multiethniques africaines. La pédagogie civique suppose une ascèse formative qui s'accomplit par la reconnaissance de l'universalité de la loi qui garantit l'isonomie. Son domaine est l'espace public et tout ce qui s'y rapporte. L'impartialité de la loi stabilise les attentes en s'appliquant à tous sans immunités qu'une justification universaliste n'avaliserait pas. Comme le législateur de Rousseau, l'*État-pédagogue* est l'instrument par lequel s'accomplit la constitution d'un espace où les identités particulières n'ont pas d'avenir proprement politique.

Les terroirs de la troisième république française n'ont pas gaiment consenti à la mise en œuvre de la pédagogie civique à laquelle la France contemporaine doit son identité politique. Pareillement, on doit s'attendre à des résistances considérables de la part de groupes hostiles à la construction de normes universalistes susceptibles de transformer décisivement les identités ascriptives. Ce point n'a pas échappé à Njoh Mouellé, même s'il présente sa proposition de supprimer les chefferies dites traditionnelles qui maintiennent des identités anachroniques sans clairement examiner les risques inhérents à une telle entreprise et les résistances qu'elle ne manquerait pas de susciter. On le sait assez : la dissolution de telles structures relèvera forcément d'un *acte de souveraineté*, c'est-à-dire, d'une décision arbitraire qui, si elle manifeste la volonté d'universalité de l'État, n'en est pas moins porteuse de conflit. Les chefferies ne se démettront pas par un acte volontaire parce qu'elles incarnent un ordre social et politique qui a conservé un fort pouvoir symbolique.

On trouve là l'une des limites normatives de la figure de l'*État-pédagogue*. Parce qu'il évacue tacitement la possibilité du conflit entre l'État et les groupes hostiles à toute transformation civique, il offre bien peu pour justifier la *prérogative de souveraineté* en vertu de laquelle l'*État-pédagogue* décide du contenu de la pédagogie dont il escompte une transformation efficiente de multitudes ethniques en communauté civique. Il importe de garder à l'esprit que si l'État n'exerce son autorité pleinement que s'il lui est reconnu le droit de recourir à la coercition, la posture délibérative permanente lui sied mal parce qu'il est, avant

tout, une figure d'autorité qui a recours à l'arbitraire de la contrainte là où la persuasion échoue à dissiper les résistances. Il faut manifester ce qui est en jeu, sans ambages : l'avènement de l'État postcolonial comme « *souveraineté par acquisition* » au sortir de la subjugation qui a amalgamé des groupes ethniques épars est incompatible avec la persistance des quasi-souverainetés qu'on nomme improprement pouvoir traditionnel¹¹. Là où l'État advient, il ne saurait subsister de « chefferies » disposant d'une légitimité garantissant des prérogatives spéciales de commandement sur une portion du territoire national. A ce titre, il ne saurait y avoir, au sein de l'État, de souverainetés ethniques décidant unilatéralement de la préservation de telle ou telle forme d'organisation, prétendument en vertu de droits qui précèderaient l'État. Et parce que l'État est la figure politique de l'universel, il ne saurait être compris comme une simple structure qui servirait de cadre juridique à la gestion des identités ethniques.

Il en est ainsi parce que l'appartenance à l'État ne résulte pas de la libre volonté des ethnies. *Stricto sensu*, les ethnies n'étant pas des membres contractuels de l'État, ce dernier ne leur doit rien comme groupes revendiquant un statut particulier. Ce n'est pas que l'identité ethnique n'est pas importante : c'est justement parce qu'elle l'est qu'il importe de la dépolitiser, en faisant en sorte qu'elle ne fonde pas d'allégeance politique. Il suit de ce qui précède que la crédibilité de *l'État-pédagogue* dépendra, en dernière analyse, de son aptitude à formuler une vision universaliste de l'intégration pour éviter toute suspicion de partialité. Il n'en reste pas moins que *l'État-pédagogue* n'accomplirait sa vocation universaliste qu'au moyen d'une pédagogie minimalement coercitive qui imposerait des normes communes, de manière à produire les bases d'une identité civique qui, forgeant une communauté de citoyens égaux, manifesterait l'inanité d'une supposée justice ethnoculturelle. Celle-ci subordonne la réussite de l'intégration politique au jeu sysiphiens de la gestion de la diversité ethnique qui se condamne à une épuisante répétition cyclique parce qu'elle comporte le risque pernicieux de transformer chaque groupe ethnique en groupe de pression.

Ebénézer Njoh Mouellé a bien compris les risques inhérents à une telle démarche. Et son inquiétude devrait inciter à la réflexion les partisans des supposés équilibres ethniques qu'on tient à tort pour une vision de la justice politique. A tout bien considérer, nous dit-il, cela « *ne ferait que renforcer et consolider la conscience ethnique et communautariste en l'institutionnalisant* », dans la mesure où une telle proposition « *semble nous dire qu'il serait vain et illusoire d'espérer faire naître en Afrique de véritables Etats-Nations* »¹². Ceci contraste fortement avec une vision répandue qui fait de l'État multiethnique un simple arbitre dont la tâche se limiterait à distribuer des magistratures

publiques et préserver de supposées « droits des minorités et des peuples autochtones ». Par exemple, Ernest Mbonda avance que « *le traitement différencié des citoyens eux-mêmes différenciés par leurs appartenances ethniques, leur histoire, leurs situations économiques, n'en est pas moins envisageable* » si cela participe d'un souci d'appliquer les principes de ce qu'il nomme « *justice ethnoculturelle* »¹³. Cette vision fournit une justification normative commode aux pratiques ordinaires de partage ethnique des avantages et charges liées à la citoyenneté. Dans ses formes les plus sophistiquées, elle mobilise des références variées, comme la distinction dworkinienne entre *traitement égal* et *traitement comme égal*. Plus fréquemment, des thèmes se rapportant aux débats contemporains sur la citoyenneté différenciée et la politique de reconnaissance sont convoquées pour étayer des intuitions qui véhiculent le principe d'un ordre politique où l'ethnie apparaît comme un horizon politique indépassable. Sous sa forme la plus grossière, cette argumentation s'appuie sur un concordisme naïf qui prétend tirer sa force juridique et normative de la législation internationale sur les minorités et les peuples autochtones. Cette logique débouche sur l'expédient superficiel d'un argument d'antériorité qui fonderait un droit de préséance en vertu duquel les groupes dits autochtones auraient le droit de participer, *de jure*, à la gestion de la cité, comme s'ils étaient des *principautés* quasi-souveraines au sein de la *république*¹⁴.

A titre d'illustration, la constitution du Nigéria comporte une clause qui impose un *principe de proportionnalité ethnique* pour tout recrutement dans l'administration fédérale. Telle est du moins la vocation du fameux « *principe du caractère fédéral* » qui a force de droit au Nigéria. Des variantes existent au Kenya, dans la structure du fédéralisme ethnique Ethiopien ou au Cameroun, à travers qu'on nomme improprement « *équilibre régional* ». Si le nom semble le suggérer, il ne s'agit pourtant pas d'un principe de développement équitable qui garantirait des investissements publics destinés à assurer une répartition juste des biens publics. Il ne s'agit pas d'une « théorie » institutionnelle de l'équité offrant autre chose que l'opportunisme à court terme d'accords entre des élites pour s'attribuer le droit de prendre part à la gestions des affaires publiques, supposément comme représentants de leurs groupes respectifs. On serait donc loin du compte en supposant que l'équilibre dit régional véhicule l'idéal d'un ordre juste qui garantirait l'accès équitable aux biens publics et une juste répartition des avantages et responsabilités qu'impose la coopération sociale.

La pratique désigne essentiellement un mécanisme de sélection ethnique qui fonctionne, en pratique, comme une politique des quotas. Le principe fondateur de cette vision de la justice ethnique véhicule l'idée que les différences ethniques justifient le recours à une politique

de la reconnaissance institutionnelle. De la sorte, « *la légitimité de l'État reposerait, dans ces conditions, sur son aptitude à tenir compte de ces différences pour appliquer un traitement particulier à chacun des groupes et communautés, à la mesure des spoliations dont ils s'estimeraient victimes* »¹⁵. Les groupes ethniques sont ainsi érigés en communautés victimisées et qui ne pourraient obtenir réparation que par la médiation de politiques d'inclusion qui leur garantiraient de magistratures publiques correspondant à leur poids démographique. On exigera ainsi que chaque groupe participe à la gestion des affaires publiques dans son terroir afin que de « savants dosages » assurent à tous une partie du « *gâteau national* ».

Le détour ainsi effectué aide à mettre en perspective l'idée de l'*État-pédagogue* pour manifester clairement ce qui distingue la vision normative de l'intégration d'Ebénézer Njoh Mouellé et celle des tenants des modèles d'inclusion fondés sur le principe d'une répartition institutionnelles des « biens positionnels ». L'*État-pédagogue* affirme la primauté de l'universalité de la citoyenneté. Il ne s'agit pas, à proprement parler, de dissoudre la diversité ethnique par une assimilation coercitive. Ici, la justice ne consiste pas à gérer les plaintes et desiderata des groupes ethniques puisque l'État ne se rapporte pas aux individus dans ce qu'ils ont d'ethniquement particulier. Il convie chacun à partager la condition universelle commune et ne doit rien à personne en tant qu'individu particulier parce qu'il a vocation à garantir l'impartialité dans l'accès aux privilèges attachés à la citoyenneté. Ce point important requiert une explicitation supplémentaire.

En première approximation, l'État tel qu'il est advenu en Afrique n'est pas un simple cadre formel qui préserverait la continuité historique des ethnies entendues comme structures possédant des droits souverains susceptibles de fonder des revendications particulières. Si on parle parfois de communautés, c'est pour désigner des ensembles culturels plutôt que des sphères politiques affirmant souverainement une volonté commune, une sorte de variante miniature de la *volonté générale*. Il suit de là, en seconde approximation, que l'État n'accomplit pleinement sa vocation pédagogique, au sens où Njoh Mouellé en saisit le concept, qu'en amalgamant les multitudes ethniques pour générer une identité collective qui n'a pas vocation d'oblitérer les identités paroissiales.

La vocation de l'*État-pédagogue* telle qu'on l'interprète ici est d'éduquer à la citoyenneté. Ceci implique que le monde de l'ethnie est politiquement mort, qu'il est une rémanence d'un passé politique disparu, que les bigarrures qui subsistent, en particulier les pseudo-monarchies constitutionnelles, les chefs ou les lamibés, ne sont de

plus que des figures de civilisations disparues ne subsistant que par l'erreur culturaliste de la préservation de supposées valeurs culturelles, comme si le maintien de formes d'autorités non démocratique était un impératif de survie culturelle. Jürgen Habermas le montre assez, « *la protection des formes de vie et des traditions formatrices de l'identité est, en dernière instance, au service de la reconnaissance de ses membres ; il ne s'agit pas d'une protection administrative des espèces menacées. Le point de vue écologique de la conservation des espèces n'est pas transposable aux cultures* »¹⁶.

Pareillement, la coexistence des groupes ne requiert pas un régime juridique de droits et prérogatives différenciés qu'une théorie de la citoyenneté affirmant la primauté de l'isonomie serait incapable de fonder en droit. S'il n'y a donc pas de droit ethnique, mais un Etat chargé d'éduquer à l'universalité de la citoyenneté, c'est parce que la *res publica* n'est pas une organisation patricienne présidée par un sénat d'ethnies prétendant participer à la gestion de l'État en tant que représentants de communautés ethniques. La primauté de l'État signifie qu'il se rapporte principalement aux individus qu'en tant que citoyens, tout le reste étant secondaire, du moins tant que des injustices ne frapperaient pas telle ou telle personne, uniquement en raison de son appartenance à un groupe particulier. Sitôt qu'un Etat se constitue en république, il énonce par cet acte qu'il n'est la *res* d'aucune ethnie. Aucune ethnie ne saurait revendiquer de droits opposables à l'État comme « *contraintes secondaires* » (R. Nozick) inviolables qui fonderaient son droit à un traitement particulier.

En insistant sur la fonction éducative de *l'État-pédagogue*, Ebénézer Njoh Mouellé indique tacitement que la transformation des multitudes ethniques par un éthos engendrant une identité qui subsume politiquement les identités particulières est la condition historique de possibilité d'un monde où, désinvestissant les identités particulières, les individus se reconnaissent comme compatriotes. Ils sont unis par un destin civique partagé incarné par des institutions isonomiques qui mutualisent les produits de la coopération sociale au bénéfice des membres du corps politique, sans distinction d'origine ethnique. Il en est ainsi parce qu'il n'y a pas d'Etat intégré sans l'unité civique constitutive du peuple, la catégorie par laquelle s'atteste l'existence d'une communauté politique comme entité produisant une volonté propre. La constitution du peuple comme peuple, ce que le philosophe nigérian Ifeanyi Menkiti nomme « *enpeoplement of a political people* », produit un ordre juridique qui a vocation à instituer une sphère d'appartenance ou l'existence politique est radicalement distinguée des modes d'existence propres au domaine des mœurs ethniques et des

attentes qu'il induit¹⁷. Ce qui unifie la diversité, c'est essentiellement la loi, instrument politique au service de l'équité et de la concorde civile. Sous ce rapport, on peut dire raisonnablement que « la loi résume et exprime donc l'essence de l'État : l'*union* des individus au sein d'un même corps et leur *sujétion* à la même norme ». ¹⁸ Ce qui est dit ici pour les individus vaut pour les groupes ethniques : l'acte par lequel advient l'État est irréversible, tout au moins dans le temps court. Il constitue la communauté des citoyens qu'il unit par le droit qui est nécessairement le même pour tous, uniformément. L'unification des multitudes produit un ordre politique qui met un terme aux droits ethniques. De la sorte, tout Etat qui aurait recours aux expédients d'accommodements interethniques éroderait sa propre sphère d'universalité. Les groupes ethniques font partie de l'État comme la partie est encastrée dans le tout. A moins d'être victimes de brimades, ils n'ont pas à exiger quoi que ce soit au-delà de ce que prescrit l'ordre juridique commun.

Si ce qui précède a pu sembler parfois abstrait, c'est parce qu'une explicitation de ce qui est en jeu, du point de vue théorique, exigeait qu'on clarifie conceptuellement les implications normatives et pratiques de l'unification des multitudes ethniques. La justice politique ne consiste pas en une ingénierie institutionnelle qui aurait simplement pour but de gérer les relations entre les groupes comme s'ils étaient des entités figées, en attente de concessions, d'immunités et de droits particuliers. L'ordre juste se maintient parce qu'il préserve ce qu'il y a d'essentiel : la cohérence dans le traitement des individus assujettis à la loi. Ce n'est pas que l'État ignore l'ethnicité ou qu'il espère que, comme par enchantement, les obligations de partialité qu'elle peut parfois induire n'ont pas d'impact dans l'espace public.

Le schème d'unification qui donne un contenu concret à l'*État-pédagogue* indique que l'universalité de la loi incarne l'égalité de traitement dans un souci d'isonomie. Mais l'expérience commune rappelle que l'application arithmétique de l'égalité de traitement viole parfois l'idéal d'isonomie. On conçoit donc que les règles d'équité soient contextuellement ajustées pour répondre aux situations où l'asymétrie des conditions limiterait l'efficacité de l'égalité de traitement. Des pistes correctives sont envisageables, à commencer par l'hypothèse d'un ordre équitable qui offrirait, à la fois, un principe générique d'équité, auquel on conférerait, comme dans la théorie rawlsienne de la justice, une priorité « *lexicographique* », et des dérivations visant à corriger les inégalités.

Une telle perspective tirerait sa force d'un « *principe de différence* » opérant comme un « *maximin* » optimisant, comme chez Rawls, les conditions structurelles des moins avantagés. Mais il ne s'agit là que

d'une esquisse, pas d'une tentative de proposer la justice comme équité comme modèle universel. L'essentiel à faire valoir ici tient à l'idée que *l'État-pédagogue* doit prescrire et institutionnaliser des conditions qui garantissent l'impartialité et des procédures d'équité qui neutralisent des inégalités en corrélation persistante avec des identités ethniques. *L'État-pédagogue* éduque à l'universalité ; c'est dire qu'il doit empêcher que l'origine ethnique fonctionne comme un handicap ou comme un avantage. Ce qui est exclus à l'échelle institutionnelle, c'est d'abord l'esprit de partialité qui accorderait des faveurs ou des droits sur la seule foi de l'origine de telle ou telle personne ; mais c'est aussi tout ce qui fait dépendre la justice d'un ordre qui fixerait des proportions par groupes, en vertu d'une vision ethnique de l'ordre juste.

On voit par là ce qu'il faut escompter de *l'État-pédagogue* sitôt qu'on saisit l'ampleur de ce que sa vocation commande et impose. En tant qu'expression d'une figure de l'universel, le projet pédagogique de formation de la citoyenneté est voué à entrer en conflit avec les formes auxquelles il s'oppose. On songe notamment aux formes d'allégeance qui ont pour seule fin de consolider politiquement *l'identification ethnique*. L'histoire d'expériences similaires le suggère assez : sitôt que l'État devient pédagogue parce qu'il s'assigne pour tâche de cultiver une identité commune, il est vite confronté au défi de la justification normative de la coercition qu'implique le projet autoritaire de désactivation politique de l'ethnicité. Il est tentant d'envisager qu'une pédagogie civique prendrait son essor sans conflit et qu'il suffirait simplement d'établir le bien-fondé d'une telle démarche pour qu'elle emporte l'adhésion du plus grand nombre.

Si l'intention séduit, elle n'en est pas moins naïve. L'État-pédagogique appelle la contrainte comme son complément naturel, parce qu'il n'y a pas d'acte fondateur sans contrainte initiale pour imposer aux choses politiques un cours correspondant à ce qu'édicte le contenu pédagogique du projet civique de l'État. Il faut donc affirmer, au besoin, polémiquement, que l'acte par lequel s'accomplit l'unification des multitudes ethniques est *un acte autoritaire*. Exister politiquement suivant des normes d'égalité, c'est exister universellement dès lors qu'on accepte le principe de l'universalité de la loi et son corollaire : l'impartialité. Il s'ensuit qu'appartenir à l'État comme citoyen implique une définition des droits, des obligations, et des requêtes, selon la catégorie de l'universel. Si l'État discrimine, on lui rappellera sa promesse universaliste en faisant le procès de ses manquements. Les révolutions des droits civiques modernes enseignent efficacement que l'État est vulnérable précisément quand le vocabulaire de la contestation est universaliste, qu'il lui rappelle qu'il n'a pas encore accompli pour tous ses propres promesses.

Il faut donc l'admettre : parce que ce n'est pas spontanément que des groupes attachés aux intérêts particuliers reconnaissent les vertus d'une existence politique suivant les vertus de l'universel et y adhèrent sans réserve, la contrainte universalisante s'impose comme médiation sans laquelle la réalisation de la vocation de l'*État-pédagogue* serait impossible. C'est à peine excessif si, reprenant la formule vive de Rousseau, on proclame qu'on forcera chaque constellation d'intérêts particuliers à accepter l'incontournable nécessité de la règle universelle qui prescrit l'isonomie pour tous. Cela reviendrait, pour ainsi dire, à les forcer à accepter l'universalité de l'équité, comme on force à être libres ceux qui, par inclination à agir comme des cavaliers solitaires, préféreraient les bénéfices incertains du particularisme à l'universalité de la condition commune qui fonde la citoyenneté.

Tel est, me semble-t-il, le contenu normatif de l'*État-pédagogue*. Il va sans dire que l'interprétation mise en perspective ici n'a pas toujours suivi la lettre du propos de Njoh Mouellé. Et ceci ne saurait surprendre. La démarche suivie s'est attachée à renforcer des intuitions, expliciter des présuppositions, de manière à mettre au jour une vision claire de ce qu'induit le principe d'un Etat compris comme agent pédagogique ayant vocation à fonder un éthos universaliste. La tâche est importante ; on en voit les contours, à mesure que Njoh Mouellé dispose les concepts et les présuppositions normatives de sa défense de l'universalisme politique. Il est maintenant loisible de retourner au plus près de la lettre des textes et des contextes d'énonciation, de manière à en saisir la trame et les enjeux. On esquisse cette tâche dans la section qui suit en examinant les termes du débat fructueux entre Ebénézer Njoh Mouellé et Thierry Michalon sur la forme que doit prendre l'État africain pour parachever l'intégration politique de ses multitudes ethniques.

III.- LES ENJEUX NORMATIFS DU DÉBAT THIERRY MICHALON-EBÉNÉZER NJOH MOUELLÉ

Le dialogue critique qui s'engage dans *L'État et les clivages ethniques en Afrique* est incontestablement un exercice de haute qualité. Thierry Michalon et Ebénézer Njoh Mouellé se penchent sur une question centrale de notre temps en Afrique : *penser les bases d'un Etat de droit capable d'organiser démocratiquement la coexistence de multitudes ethniques*. Dit autrement, il s'agit spécifiquement d'*articuler une théorie normative de l'incorporation des multitudes pour constituer l'unité de l'État*. Dans les états multiethniques, l'unification des multitudes est confrontée à la prépondérance de ce que beaucoup tiennent pour une menace à la stabilité politique : *le fait du pluralisme ethnique*. On parle

ainsi de « *sociétés plurielles* » ou de « *sociétés divisées* » pour mettre en relief une hétérogénéité ethniques supposée hypothéquer l'émergence de la démocratie. Il s'agirait donc de sociétés d'un genre particulier parce que les procédures ordinaires de la démocratie y produiraient des effets centrifuges dangereux. Arend Lijphart dont s'inspire Thierry Michalon a consacré à cette question un traitement sérieux qui a abouti à l'élaboration d'un concept nouveau dans la nomenclature théorique de la pensée démocratique. Pour en marquer la nouveauté, il lui a donné un nom édifiant : *démocratie consociative*¹⁹.

Thierry Michalon et Ebénézer Njoh Mouellé se penchent donc sur une question essentielle. L'originalité de leurs contributions ne tient pas à ce qu'ils auraient formulé des théories normatives de l'inclusion politique d'une originalité exemplaire. La thèse de Michalon a son site dans les marches d'une tradition de pensée que Lijphart fait remonter à Johannes Althusius et sa description consociative et proto-fédéraliste de l'état comme *communitas communitatum*. Cette vision exprime l'idée d'un contrat organique entre des associations qui retiennent chacune leur pouvoir constitutif d'autorisation du souverain qui n'est jamais qu'un simple agent de ses mandants²⁰. Thierry Michalon évoque aussi le prix Nobel W. Arthur Lewis. On lui doit un petit traité de théorie politique, *Politics in West Africa*, qui développe une vision de la démocratie pour les Etats multiethniques d'Afrique. Comme Michalon, William Arthur Lewis déconseille le principe majoritaire aux sociétés multiethniques africaines, parce qu'il s'accorderait mal avec la prévalence politique des identités ethniques qui dominent la vie publique dans les sociétés multiethniques.

À l'en croire, « *le problème démocratique dans une société plurielle est de créer des institutions politiques donnant à chaque groupe l'opportunité de participer à la prise des décisions parce que c'est seulement ainsi qu'ils auraient le sentiment d'être membres à part entière de la nation respectés par les groupes, les plus grands groupes* ». Il s'ensuit la nécessité de renoncer à « *l'idée de la politique comme jeu à somme nulle. Des mots comme 'gagner' et 'perdre' doivent être bannis du langage politique de toute société plurielle. L'hostilité entre les groupes et la guerre politique sont précisément ce qu'il faudrait éradiquer pour résoudre le problème politique ; à leur place, il faut créer une atmosphère de tolérance mutuelle et de compromis* »²¹. Telle est l'infrastructure conceptuelle qui donne corps à la thèse de Thierry Michalon.

Pour l'essentiel, il reprend les bases de la démocratie consociative de Lijphart pour en faire le fondement d'une conception normative de l'ordre démocratique en contexte multiethnique africain. L'adhésion au consociationalisme de Lijphart marque un tournant important dans le développement de sa réflexion sur l'avenir politique des Etats

africains. Dans sa quête d'un modèle d'intégration politique en contexte multiethnique africain, Michalon est parti d'un fédéralisme ethnique rapidement abandonné au profit d'une approche consociative de la démocratie. On peut regretter à juste titre qu'il adopte les thèses de Lijphart d'un seul tenant, sans la moindre discussion épistémologique ou normative sur l'opérationnalité du canon consociatif hors du contexte où Lijphart pense en avoir identifié les mécanismes.

En l'absence d'une telle discussion, les propositions de Thierry Michalon s'apparentent à une transplantation arbitraire. En éludant la question épistémologique de la validité externe du consociationalisme, Michalon ne propose finalement qu'une greffe institutionnelle au moins aussi incertaine que celle qu'il critique dans ses travaux sur le présidentielisme. Dans *Democracy in plural societies*, Lijphart précise- sans le démontrer- que la démocratie consociative pourrait fonctionner efficacement surtout dans les Etats africains de petite taille pour y garantir une « *paix négative* » capable de contenir les conflits entre les groupes. La limite de cette ethnopolitique ne tient pas simplement à son usage impressionniste d'une théorie essentialiste des conflits qui présuppose, d'une manière douteuse, que le problème politique fondamental en contexte multiethnique est de « contenir » les passions centrifuges qui opposeraient des groupes divisés par des conflits de longue durée. Elle découle de son incapacité à cerner le lien causal entre l'éruption des conflits et la structure des institutions. Mais les conflits sont moins l'effet d'une supposée conflictualité inhérente à l'ethnicité que d'une absence complète d'institutions d'inclusion capable d'entraver la coordination des groupes ethniques à des fins politiques. Il y a donc un risque majeur à envisager -à la suite de Lijphart- la démocratie consociative « *comme un modèle normatif d'une importance capitale pour les sociétés du tiers-monde* »²² sans examen critique.

Depuis l'assaut critique de Brian Barry et de Ian Lustick dont les critiques ont mis à jour les incohérences épistémologiques du consociationalisme, il est acquis que la démocratie consociative est un corporatisme ethnique qui néglige le rôle de l'opposition parce qu'il attache trop d'importance aux accords entre les *élites*²³. Dans l'univers lijphartien qu'endosse Michalon, les accommodements ethniques constituent la fin principale de l'intégration politique. Il est pourtant notoire que des institutions qui figent les identités empêchent l'émergence d'espaces politiques non ethnicisés. Thierry Michalon ne laisse planer aucun doute sur la surdétermination ethnique de sa vision de la structure sociale des sociétés africaines. A l'en croire, celles-ci seraient « *davantage découpées en groupes ethniques que stratifiées en classes sociales, les mécanismes démocratiques - inspirés du système britannique, dans ses variantes américaine et française - se sont révélés*

inaptes à légitimer véritablement les pouvoirs publics. En particulier, les cultures africaines demeurent largement extérieures aux notions fondatrices de l'État moderne que sont la personne morale, la règle de portée générale et impersonnelle et la démocratie majoritaire. »²⁴

L'erreur ici est de raisonner à partir d'une dichotomie stricte : l'ethnie et les classes sociales, démocratie majoritaire ou démocratie consociative. Celle-ci serait plus adaptée à l'Afrique « plurinationale » parce qu'elle faciliterait la représentation des groupes ethniques. La thèse est stupéfiante et déroutante. Elle ignore l'impact politique des transformations des identités sous la poussée de la mixité ethnique et de l'émergence de centres cosmopolites où vit un nombre croissant de citoyens. Comme Lijphart, Thierry Michalon n'accorde guère d'intérêt aux nuances démographiques et ne voit les sociétés africaines que sous le prisme d'un primordialisme ethnologique opérant à partir de catégories rigides. Les groupes ethniques sont dépeints comme s'il s'agissait de segments repliés sur eux-mêmes. Thierry Michalon est donc résolument lijphartien, pour le meilleur comme pour le pire. Et comme lui, il est finalement trop pessimiste et peu convaincant. A l'en croire, « *la logique de la démocratie consociative consisterait d'abord à organiser les législatives de manière à aboutir à une représentation proportionnelle, au sein de l'assemblée, des différents groupes ethniques en présence (...) aucun groupe n'y aurait donc le plus souvent la majorité des sièges. Le gouvernement se constituerait ensuite lui aussi à la proportionnelle de la composition de l'assemblée (...) les décisions ne pourraient être prises qu'à l'unanimité.* »²⁵

La filiation lijphartienne est évidente même si Michalon ne reprend pas l'ensemble des piliers du consociationalisme²⁶. Une discussion approfondie de l'argumentaire de Thierry Michalon déborderait le cadre restreint de la tâche qui nous occupe ici. On s'en tiendra donc à l'expression rapide d'un dissentiment à partir de deux points schématiques : (1) la démocratie consociative est un corporatisme ethnique incapable d'offrir autre chose aux Etats multiethniques africains qu'un expédient couteux qui transformerait l'ethnicité en capital politique explosif. Paradoxalement, cette situation aggraverait les problèmes que le consociationalisme est supposé résoudre; (2) la démocratie n'a pas vocation à institutionnaliser la participation politique ethnique. Il importerait plus encore de promouvoir des conditions institutionnelles capables d'instituer un régime de partialité et de favoritisme ethnoclientélaire. Une telle démarche ne requiert pas l'institutionnalisation de l'ethnicité. Thierry Michalon l'a pourtant bien vu en soulignant l'importance d'implémenter et d'appliquer des normes impersonnelles capables de garantir l'impartialité. La priorité accordée au consociationalisme ne lui a pas permis de tirer les implications institutionnelles de cette intuition universaliste.

Tandis que Thierry Michalon se tourne principalement vers des théories qui valident politiquement l'ethnicité au point d'en faire une condition *sine qua non* de légitimation des institutions, Ebénézer Njoh Mouellé s'oriente vers une vision de la formation de l'esprit civique et du sens de l'appartenance politique calquée sur un modèle de la constitution du peuple qui est de facture essentiellement universaliste. Comme le législateur de Rousseau, l'*État-pédagogue* éduque les citoyens à l'universel par une démarche destinée à faciliter l'émergence d'une conscience politique supraethnique parmi les membres du corps politique. Sous ce rapport, l'inclusion politique n'est pas de l'ordre de l'accommodation des groupes, ce qu'on nomme parfois *power sharing*, l'État n'étant pas une simple juxtaposition de souverainetés ethniques. Telle est l'intuition centrale de la pédagogie de la citoyenneté qui fonde l'idée de l'*État-pédagogue*. Elle est gouvernée par une idée régulatrice simple : la conscience de soi prioritairement comme citoyen ne naît pas spontanément ; elle se forge par l'inculcation de normes communes et se maintient par l'application itérative des mêmes règles à tous.

Ce thème est du reste un point de convergence important entre Thierry Michalon et Ebénézer Njoh Mouellé. Mais là où le premier élabore une théorie de l'intégration qui propose d'institutionnaliser l'ethnicité, le second se trace un chemin vers une utopie de la nation comme « communauté imaginée ». Pour Thierry Michalon, l'enjeu essentiel est d'« adapter la philosophie des institutions modernes à la réalité socio-culturelle, la tentative pour faire l'inverse ayant, depuis les indépendances, largement échoué. »²⁷ En revanche, Njoh Mouellé adopte une posture normative résolument universaliste qui rejette le supposé pragmatisme qui prescrit l'institutionnalisation des identités paroissiales afin de garantir un partage garantissant une présence institutionnelle aux groupes ethniques. Il n'est pas pour autant acquis aux prétendues vertus d'un universalisme abstrait qui présuppose naïvement que les institutions démocratiques pourraient, comme sous l'effet d'un hypothétique *deus ex machina*, surplomber la force motivationnelle de l'ethnicité.

Thierry Michalon saisit avec perspicacité l'ampleur du dissentiment qui l'oppose à Njoh Mouellé sur la difficile question du statut politique de l'ethnicité. « Je relève, souligne-t-il, que nous semblons être en désaccord sur la question de la représentation des groupes ethniques (...) vous semblez souhaiter que les groupes ethniques ne soient pas représentés à l'assemblée nationale. Officiellement, aujourd'hui, ils ne le sont pas !! Ils ne le sont qu'officieusement, honteusement. Ces réalités sont niées avec énergie. Mieux vaudrait officialiser les choses, ça marcherait mieux, non ? Et ces institutions auraient une légitimité qui leur permettrait - je l'espère du moins - d'obtenir que les règles soient enfin respectées »²⁸.

Michalon se méprend ici sur un point important : la représentation ethnique n'est pas pratiquée « officieusement » et « honteusement » en Afrique. Du Kenya au Cameroun ou au Nigeria, comme dans plusieurs autres Etats, il est pourtant indubitable qu'elle ne prospère pas « officieusement » et « honteusement » sous cape en dépit d'un discours officiel prétendant exactement le contraire. Dans ces pays, comme ailleurs en Afrique, il est de notoriété publique que les termes officiels de la représentation ethnique figurent explicitement dans les constitutions et des textes réglementaires. Il aurait sans doute été plus utile de s'interroger sur la persistance des tensions ethniques en dépit de l'existence de mesures officielles visant à garantir la présence institutionnelle des groupes ethniques. Cela aurait sans doute permis de cerner, comme l'a fait Njoh Mouellé, qu'une telle pratique n'a pas les vertus politiques qu'on lui prête. On voit effectivement poindre chez Njoh Mouellé les linéaments d'une théorie politique constructiviste de l'ordre institutionnel qui s'oppose à l'institutionnalisation de l'ethnicité parce qu'une telle procédure aboutirait à la rigidification des identités de groupe. L'idée centrale, ici, est que les identités sont fluides et ont tendance à se reproduire ou se rigidifier en fonction des signaux émanant de la structure générale des incitations du champ politique. Ainsi, une structure des incitations de l'action politique qui favoriserait la formation et la reproduction des identités induirait les individus à s'adapter de manière opportuniste en consolidant des identités politiques économiquement avantageuses.

Paradoxalement, loin de favoriser la coopération interethnique et l'intégration politique, l'ethnicisation de la politique aurait tendance à renforcer l'enclavement des communautés ethniques et entraver l'émergence d'identités politiques désethnicisées. Njoh Mouellé donne la mesure de la distance qui le sépare de l'institutionnalisation de l'ethnicité que prône Thierry Michalon en esquisant un modèle institutionnel qui vise à limiter l'impact politique des identités paroissiales : « *c'est effectivement, renchérit-il, le point de désaccord entre nous. Vous pensez faire reposer la stabilité et le respect de l'ordre juridique sur la solidité mouvante que confèrent les solidarités ethniques à ces groupes. Vous avez découvert que cette solidité ne correspond pas à une égale solidité d'amour, de fraternité, de confiance entre les membres du groupe. N'est-ce pas une réalité de terrain qui devrait vous faire plaider en faveur de la mise en place de structures favorisant une évolution vers la disparition des solidarités ethniques au profit des solidarités citoyennes sur la base des idées et des programmes ?* »²⁹

Considérons brièvement l'horizon de normatif que la valence de la proposition qu'esquisse Njoh Mouellé permet d'envisager. Trois points du projet qu'il esquisse me paraissent déterminants : (1) des solidarités mouvantes ne sauraient durablement fonder des institutions d'intégration

républicaine parce qu'elles procèdent d'intérêts transitoires ; (2) alternativement - et c'est là justement tout l'intérêt de la valence de sa proposition -, des institutions d'intégration républicaine requièrent une fondation normative basée sur des principes qui surplombent les solidarités dites ethniques en raison de leur incapacité à produire des liens civiques transethniques ; (3) des structures d'intégration politique transethnique authentiquement républicaines doivent instituer un espace commun où les droits sont détachés des identités ; à cet effet, elles requièrent des institutions dont la structure des incitations favorise la formation de « *solidarités citoyennes sur la base des idées et des programmes* ».

S'il est raisonnable d'espérer construire des solidarités citoyennes par des politiques visant à désethniciser la vie publique, une telle ingénierie civique ne requiert pas pour autant la disparition des solidarités ethniques. Celles-ci émanent d'une forme de capital social qui n'est pas en soi un obstacle à la formation d'une conscience civique bâtie sur des règles universalistes. On l'a suggéré plus tôt : la conscience citoyenne se construit par l'application de règles universalistes ; si idées et programmes y prennent une part active, ils n'ont rien d'une condition nécessaire et suffisante qui transformerait la structure des motivations et induirait une forme de loyauté politique susceptible de transcender les adhésions paroissiales. Il n'est donc pas nécessaire que les motivations politiques individuelles ou collectives dépendent essentiellement de programmes ou d'idées, comme le suggère Njoh Mouellé. La politique est aussi le domaine par excellence d'affects. Les choix et adhésions qui s'y expriment sont souvent motivés par des facteurs sans lien immédiat avec la délibération rationnelle que projette l'image de citoyens opérant leurs choix et exprimant leurs préférences en évaluant l'offre électorale d'idées et de programmes. De nombreuses études sur la participation politique établissent que les électeurs ne sont souvent, ni bien informés, ni aussi rationnels qu'incite à le penser l'imagerie démocratique qui décrit les citoyens comme des agents rationnels avertis de leurs intérêts et votant uniquement pour les *préserver*³⁰.

Si Njoh Mouellé a raison de contester l'efficacité de l'avalisement institutionnel du pluralisme ethnique en dénonçant les usages et mésusages opportunistes qui les érigent inévitablement en principe de motivation politique, il ne détaille malheureusement pas suffisamment le projet de formation civique qui sous-tend sa vision d'un *État-pédagogue*. La description de la chape institutionnelle de son universalisme républicain ne pourrait donc être reconstituée qu'à partir d'esquisses brossées au détour de quelques suggestions à travers lesquelles il s'applique à mettre en lumière les conséquences inattendues de l'institutionnalisation de l'ethnicité justifiant qu'on y renonce. Sa vision

de l'intégration politique n'apparaît guère que sous forme fragmentaire, à grands traits, sans descriptions détaillées du type d'institutions susceptibles d'en concrétiser l'idéal. L'omission est sans doute due aux contraintes formelles de la conversation dialogique qui se déploie dans *L'État et les clivages ethniques en Afrique*, le livre co-écrit avec Thierry Michalon.

Les thèmes qui y sont schématiquement présentés esquissent les lignes générales d'une pédagogie de la transformation des motivations individuelles par l'éducation à la citoyenneté. La fin visée est de s'assurer que les préférences individuelles ou collectives s'expriment de telle sorte que les attentes qui les sous-tendent s'accordent avec les procédures universalistes d'allocation de « *biens primaires* » ou de « *capabilités* »³¹. Le critère d'universalité opère ainsi comme une contrainte délibérative qui présuppose que toute allocation de droits soit dérivable d'une justification publique pour garantir sa compatibilité avec l'exigence d'isonomie qui fonde les institutions d'une société bien ordonnée. La brève explicitation de la vocation de l'*État-pédagogue* et du programme implicite d'éducation à la citoyenneté qu'esquisse Njoh Mouellé fait signe vers ce qu'on a décrit plus tôt comme une pédagogie de la transformation civique.

Même s'il n'emploie guère ce terme et qu'il lui paraîtrait plausiblement incongru de décrire ainsi son projet, on a cru saisir l'intention de Njoh Mouellé comme une invitation à fonder l'intégration républicaine sur une vision universaliste de la constitution de l'unité des multitudes ethniques. Sous ce rapport, il est raisonnable d'envisager l'*État-pédagogue* comme un imaginaire politique qui vise à forger l'unité du peuple par la médiation d'un récit commun. Les pratiques isonomiques doivent être reproduites à l'identique pour perpétuer l'esprit universaliste du principe de l'égalité de tous devant la loi. Ce n'est pas dire que des exceptions qu'imposerait un ordre non idéal seraient par principe bannies de l'ordre isonomique. Elles doivent être défendues comme dérivations isonomiques plutôt que comme l'expression d'une citoyenneté différenciée qui promeut l'allocation des droits sur une base ethnique. En l'absence d'un imaginaire constitutif de la nation et du peuple comme unité par-delà la pression des identités paroissiales, il n'y aurait guère que des intérêts irréconciliables dont la force centrifuge éroderait rapidement les bases fragiles d'une communauté politique sans unité civique.

L'*État-pédagogue* est donc une théorie normative de la *constitution du peuple* qui a vocation à construire l'unité civique pour lier ensemble des multitudes disparates. Rogers Smith fournit la catégorie interprétative qui permet adéquatement de saisir les enjeux d'un tel processus de *constitution du peuple*. Il nomme « *stories of peoplehood* » les récits constitutifs de la structure civique de l'unité de la nation qui fédèrent des multitudes

disjointes. Fonder l'unité de la nation requiert ainsi l'avènement de ce qu'il appelle « *political peoplehood* », la représentation collective des multitudes comme peuple unifié, l'imaginaire inclusif par lequel se forge le sentiment d'appartenir à un corps politique gouverné par des règles isonomiques³². La pédagogie civique est donc un moyen au service d'une fin ; elle a pour unique objectif de produire un éthos civique capable d'induire en chaque membre du corps politique l'inclination à endosser des normes universalistes de traitement équitable. Sous sa forme achevée, l'universalisme qu'elle inspire prend la forme de pratiques qui préservent la dignité de tous en s'assurant que l'allocation des privilèges et des charges de la coopération sociale s'effectue sans considération des identités paroissiales. La loi est équitable quand elle garantit que l'application des procédures n'est pas influencée par l'identité ethnique des usagers ou de ceux qui incarnent la force publique. Hors du domaine public, la partialité peut s'exercer librement dans les domaines où des obligations distinctes de celle qu'induit la raison publique autorise que les liens privés dictent des hiérarchies dans l'exercice de la sollicitude de chacun. L'universalisme n'est donc pas une tentative d'homogénéisation comme voudraient le faire accroire les propagateurs de l'idéologie de l'autochtonie.

L'universalisme de Njoh Mouellé fait aussi signe vers un *républicanisme de la diversité*. Il est loisible de conjecturer que la république ici n'est pas une et indivisible en vertu de quelque dogme qui proclamerait la suprématie d'un Etat unitaire sur des identités paroissiales. S'il y a bien unité et indivisibilité, c'est davantage sous la forme de règles consenties comme la meilleure expression possible d'un récit constitutif de l'identité civique que les membres du corps politique endossent librement. On conçoit sans peine que des identités multiples persistent, y compris celles qui sont forgées par l'origine ethnique. Il importe seulement que le domaine public contraigne les membres de la communauté à exprimer leurs revendications de droits sur la base d'un « *équilibre réfléchi* » qui soupèse chaque demande en considérant ses implications distributives pour déterminer si les coûts induits sont compatibles avec un régime identique de droits pour toute la communauté politique³³. Cette stratégie de justification vise deux objectifs.

En premier lieu, elle voudrait suggérer que tout régime de droits différenciés doit être subordonné à une justification universaliste. En second lieu, elle indique en quoi tout régime d'allocation de droits érigeant l'ethnicité en fondement d'adjudication des conflits distributifs violerait les droits démocratiques de membres de la communauté politique dont les privilèges sont affectés négativement par l'indexation ethnique des droits procédant de l'institutionnalisation des identités paroissiales comme mécanisme d'intégration politique. Le *républicanisme de la diversité* qu'on a cru voir en travail dans le modèle de l'*État-pédagogue* répond au défi de la

création d'un ordre démocratique capable de réconcilier la diversité ethnique et l'émergence d'un espace politique où les droits sont alloués suivant des modalités universalistes garantissant l'isonomie. La pédagogie civique vise ainsi à générer les bases d'un éthos public qui promeut l'impartialité dans l'application des règles facilitant la coopération sociale.

IV.- PROLONGEMENTS: LA FIN POLITIQUE DE L'ÉTAT-PÉDAGOGUE

On aura à présent compris que l'intention à l'œuvre dans ce qui précède dépasse le seuil d'une simple explicitation de la vision de l'État que propose Ebénézer Njoh Mouellé. L'*État-pédagogue* exprime un idéal universaliste. Il donne à penser que les groupes ethniques ne sont pas des données premières de l'expérience politique en contexte multiethnique. L'échange entre Thierry Michalon et Ebénézer Njoh Mouellé a mis en perspective une opposition normative fondamentale sur les modalités d'incorporation des multitudes. Si l'un a évolué nettement en renonçant au fédéralisme ethnique décrit dans « *Quel État pour l'Afrique ?* », son adhésion à la démocratie consociative d'Arend Lijphart indique que son républicanisme égalitaire reste dépendant d'une vision ethnique de l'organisation institutionnelle des sociétés multiethniques africaines. En revanche, si l'autre, ici Njoh Mouellé, voit judicieusement que la démocratie consociative perpétuerait les clivages ethniques au lieu d'en atténuer l'impact politique, il ne propose pas d'alternative systématiquement explicitée pour étayer sa vision d'un *État-pédagogue* capable, par l'éducation, de générer une conscience citoyenne capable de supplanter les réflexes paroissiaux que la démocratie consociative contribuerait à renforcer. En guise de prolongements, on s'appliquera à articuler, à partir de Njoh Mouellé, l'esquisse d'une théorie de l'incorporation politique indiquant pourquoi la démocratie dite consociative est incapable de contenir la manipulation politique de l'ethnicité.³⁴ Comme toutes les variantes de l'accommodation institutionnelle de l'ethnicité, elle propose une théorie de l'État trop vulnérable aux effets de réification identitaire de la mobilisation ethnique ; en cela, elle peinerait à impulser une vision de l'intégration capable de prévenir l'ethnisation permanente de la vie politique.

Ebénezzer Njoh Mouellé explicite l'idée de l'*État-pédagogue* par une démarche à double voie. Il ne nie jamais le fait de la diversité ethnique comme tel et n'envisage pas la construction du sentiment national comme une expérience d'assimilation ou d'homogénéisation culturelle. C'est donc manifestement par mauvaise foi ou ignorance que les pourfendeurs ethnocratiques de l'universalisme républicain caricatureraient ce modèle comme un néo-jacobinisme hostile à la différence et qui rêve d'une société épurée de ses différences ethniques. L'universalisme républicain de la diversité qui sous-tend la vision de

l'État-pédagogue de Njoh Mouellé n'implique en rien une négation des identités ethniques. Il suggère précisément qu'il est dangereux d'institutionnaliser les identités comme principe de motivation politique et d'allocation des privilèges et des charges découlant de la citoyenneté comme s'il s'agissait d'un principe de justice distributive.

La *vision à double voie* de Njoh Mouellé tient en deux propositions. (1) les ethnies sont des données immédiates du monde social. En tant que structures communautaires, elles sont constitutives du fait de la diversité qui caractérise les sociétés plurielles. En soi, elles ne sont ni un obstacle à la démocratie, ni des mondes insulaires dont la préservation dépendrait de droits différenciés incompatibles avec l'universalité de l'égalité républicaine. Vouloir abolir l'ethnicité serait aussi dérisoire et ridicule qu'une absurde prétention à vouloir éradiquer la pauvreté en abolissant le droit à la propriété privée. La première voie affirme la légitime immédiateté de l'appartenance ethnique. Elle admet qu'il n'est pas contraire à l'intégration politique de s'identifier comme membre de tel ou tel groupe ethnique, parler sa langue, adopter ses valeurs culturelles, promouvoir des mœurs qui ne portent pas atteinte à la dignité individuelle. En revanche, elle suggère que l'institutionnalisation politique de l'ethnicité est contraire aux exigences de l'intégration politique en contexte multiethnique.

L'État n'a pas à garantir de droits particuliers aux ethnies comme si elles étaient des essences immuables. On substantialiserait ce qui n'est qu'accidentel en en faisant le fondement de droits politiques. A ce titre, aucune ethnie n'a, ni ne saurait avoir des droits politiques particuliers qui ne seraient pas accessibles à l'ensemble de la communauté politique. L'État reconnaît les citoyens et leur garantit l'égalité de traitement. La fantaisie d'une égalité politique sur une base purement ethnique n'est donc qu'un puéril fantasme de la raison tribale. Il en va de même de toute domination ethnique qu'on justifierait sous le prétexte que telle ou telle ethnique aurait un caractère de groupe, une essence propre qui la prédisposerait à des activités particulières, comme les tâches de commandement ou l'exercice d'activités commerciales.

Il suit de ce qui précède qu'il est erroné de supposer que la stabilité des institutions démocratiques serait fonction de l'avalisement institutionnel de la représentation ethnique. A l'inverse Ebénézer Njoh Mouellé défend un universalisme opposé à l'institutionnalisation des identités ethniques. Son horizon est la citoyenneté ; c'est en cultivant un ethos civique universaliste que la liberté et la justice adviennent pour tous. S'il reconnaît le fait de la diversité, c'est pour admettre qu'elle fait partie des formes ordinaires de la vie culturelle et non pour affirmer l'urgence institutionnelle d'une politique de la reconnaissance ou d'un multiculturalisme qui exigerait l'octroi de droits différenciés à tous les groupes ethniques.

(2) La seconde voie décline le contenu normatif de la vision de l'intégration que propose Njoh Mouellé. L'unité du corps est à construire en ce qu'elle n'est point une donnée immédiate de l'expérience politique. Advenu par la reconnaissance de sa souveraineté externe et son autorité sur son territoire, L'État multiethnique doit, à son tour, faire advenir la nation. C'est du moins le but que s'assignent les États postcoloniaux. Historiquement, note Jürgen Habermas, ces États font partie de la « troisième génération d'États-Nations, d'un tout autre type, [qui] est issue du processus de décolonisation, avant tout en Afrique et en Asie. Ces États, fondés dans le cadre de frontières établies par la domination coloniale, ont souvent acquis leur souveraineté avant que les formes importées de l'organisation étatique aient pu prendre racine dans le substrat d'une nation transcendant les frontières tribales. Dans ces cas-là, il a fallu « emplir » la coquille des États artificiels de nations formées après coup »³⁵. On trouve une intuition similaire dans l'insistance de Njoh Mouellé sur l'urgence de la construction et la consolidation du sentiment national. Cette vision s'oppose aux théories qui, comme la démocratie consociative, prônent le partage ethnique du pouvoir en faisant de l'ethnie le point archimédique à partir duquel se construirait la légitimité du pouvoir d'État.

Dans la vision de l'État-pédagogue de Njoh Mouellé, l'État n'a pas simplement vocation à administrer ses groupes ethniques en garantissant à chacun des fragments de sa souveraineté sous la forme de droits différenciés. Il tire sa justification de ce qui, dès son origine dans l'expérience de la subjugation coloniale, est apparue comme ce par quoi la mutualisation des destins produit une sphère d'appartenance qui transcende les identifications ethniques. En cela, l'État-pédagogue est l'instrument par excellence de la construction nationale. Ceci procède de la certitude que le monde politique des ethnies a vécu, qu'il est vidé de toute capacité d'existence historique, et qu'il doit disparaître politiquement parce que l'État est l'agent historique par lequel la réalisation de l'autonomie est possible, par imbrication des sphères locales, comme en une économie d'échelle qui minimiserait les coûts en produisant des gains supérieurs à ce que chaque groupe pris séparément pourrait espérer accomplir. Il s'ensuit que l'État-pédagogue éduque à l'universel pour forger les bases civiques de l'identité politique de la nation qui définit le contenu normatif de la citoyenneté. Sa pédagogie est intrinsèquement un acte politique parce qu'elle transforme en compatriotes unis sous les mêmes lois, des groupes ethniques sans histoire commune. En construisant le sentiment d'appartenance sur la base d'adhésions civiques transethniques, l'État-pédagogue reprend une intuition qui tient une place centrale dans l'imaginaire politique issu du nationalisme moderne. Ceux qui, comme Benedict Anderson ou Ernest Gellner, ont rendu compte du processus performatif par lequel sont advenues la plupart des nations modernes

ont précisément souligné que la nation, comme la citoyenneté, est une invention, une communauté imaginée³⁶. Renan l'a dit avec force : la nation est un plébiscite de tous les jours. C'est à cette généalogie de l'invention de la nation que se rattache la vision de l'*État-pédagogue* au sens où l'entend Ebénézer Njoh Mouellé.

La pédagogie qui forge la citoyenneté n'est pas simplement l'expression d'un projet national qui tiendrait les ethnies pour des rémanences de sociétés dites prémodernes. L'intégrité normative du système de valeurs de chaque ethnie n'est pas en cause ici, sauf, bien sûr, lorsque ses prescriptions contredisent le droit positif de l'État. Le point central ici tient à l'idée que l'*État-pédagogue* éduque à la citoyenneté pour construire un schème collectif d'identification qui transforme l'État en mutuelle pour la survie et la prospérité collective. Le régime juridique commun qu'il crée pour rendre sa tâche possible participe d'une logique économique au sens où il réduit les coûts de transaction de la gestion de la diversité en instituant une sphère où un principe d'isonomie détermine l'allocation des droits. La « *nation est une communauté imaginée* » parce que son existence relève d'une ingénierie de la fondation et de la consolidation d'une identité commune. Comme toute tradition politique, elle s'invente par la ritualisation de pratiques dont naît une conscience collective qui définit un soi collectif face à d'autres souverainetés.

On ne se dit pas camerounais comme on se dit nigérian ou équato-guinéen. Le seul trait commun est l'affirmation d'une nationalité qui s'atteste par la souveraineté. Par contre, chacune de ces communautés nationales se définit par une histoire, des trajectoires et des symboles distincts qui sont l'aboutissement d'un travail lent de genèse d'une représentation collective de soi. Si ces États sont effectivement composés d'une multitude de groupes ethniques, il ne s'ensuit pas qu'ils le définissent, comme s'ils étaient codétenteurs de leur pouvoir constituant. L'État multiethnique n'étant pas né d'un pacte interethnique, il serait conceptuellement et politiquement aberrant d'espérer qu'il fonde sa légitimité sur l'incertain principe de la représentation ethnique que justifient malencontreusement les défenseurs de l'ethnopolitique contemporaine en Afrique au nom d'un supposé droit des peuples autochtones. Cet inintelligible galimatias, pour reprendre le mot de Rousseau à propos du droit du plus fort, procède d'une logique de monopole et d'accaparement contraire à l'isonomie républicaine de l'*État-pédagogue*.

Réaffirmons avec force que la pédagogie civique n'a pas vocation à oblitérer l'ethnicité et ne tient pas le renoncement aux cultures ethniques comme une condition nécessaire et suffisante de l'émergence d'un sentiment d'appartenance suffisamment fort pour forger une identité nationale. En ce sens, il serait erroné de le tenir pour une vision de la fondation qui

cultiverait la fiction d'une vision postethnique du monde politique. Par contre, il présuppose l'idée qu'aucune ethnie n'a, ni ne saurait exiger de droits collectifs opposables à l'État. Il n'y a ainsi pas de doute que l'*État-pédagogue* reconnaît l'historicité de l'ethnicité. Le récit que Njoh Mouellé donne de ses activités de député au service de sa circonscription dévoile une certaine sensibilité à ce qu'il y a de légitime dans la préservation des formes de vie forgées par les communautés ethniques. Par exemple, il note, non sans fierté le financement de la construction d'une pirogue qui a participé victorieusement à des courses organisées dans le cadre des festivités du festival du *Ngondo* à travers lequel les « peuples » côtiers du Cameroun honorent leur héritage culturel. Mais la reconnaissance du fait ethnique n'a chez lui rien de politique. Elle ne fonde pas de revendication de droits particuliers ; elle ne suggère pas non plus que l'appartenance à telle ou telle communauté ethnique détermine l'accès aux ressources étatiques. Dans la vision à *double voie* de l'intégration de Njoh Mouellé, l'*État-pédagogue* est le lien par lequel la particularité ethnique est reconnue et dépassée comme telle, parce que son horizon est celui d'un monde replié sur lui-même où le faisceau de relations transactionnelles entre les individus vise la particularité comme fin en soi, celle qui ne favorise que « frères » et « sœurs », sans considération civique particulière pour ceux qui ont des affiliations ethniques provenant d'horizons différents de ceux qui revendiquent des droits différenciés pour leur jouissance exclusive, au nom de l'autochtonie.

Le monde ethnique est celui des « frères » et des « sœurs », un univers où la consanguinité commande et fonde les obligations d'entraide et de réciprocité, en vertu d'un devoir de sollicitude édicté par l'exigence de fidélité à la généalogie du clan. Si de telles pratiques sont acceptables dans le domaine restreint des relations familiales étendues de l'ethnie, elles sont inacceptables dans la sphère publique. Dans le domaine public, l'agent public n'est pas le représentant de son ethnie. Il n'est pas tenu d'accorder une attention particulière aux usagers des services publics simplement du fait de liens de consanguinité ethnique avec ceux qui, par la vertu d'un tel lien, revendiqueraient un traitement de faveur. La pédagogie civique doit précisément élever chaque conscience à percevoir et juger de tels actes comme des délits et des manquements au devoir d'impartialité qui définit l'isonomie comme un impératif catégorique de la civilité républicaine. Il en est justement ainsi parce que l'*État-pédagogue* se fixe l'universel comme horizon normatif. En ce sens, il vise à la cité multiethnique sur des bases égalitaires. S'il reconnaît la particularité ethnique, il ne cède pas à la tentation toute ethnorépublicaine de l'instituer comme *droit constituant* qui restreindrait la volonté supraethnique qui fonde l'État.

Dire de l'*État-pédagogue* qu'il a l'universel comme horizon, c'est affirmer qu'il est le medium par lequel se dissocient deux niveaux d'identification. Il y a, d'un côté, le niveau du particulier, celui de l'ethnicité

et ses faisceaux d'obligations, ses rites et son rapport aux filiations qui lient les générations et préservent leur conscience d'appartenir à une communauté qui demeure telle malgré les changements, les variations de mœurs. Les membres d'un groupe ethnique s'ancrent dans cette histoire dont ils poursuivent l'expérience d'être au monde, par des arts de vivre et de faire. De l'autre côté, on trouve le niveau d'intégration séparé des arts de faire et de vivre propres à des groupes. L'État n'exige pas le renoncement à soi par l'abandon des us et pratiques qui maintiennent la continuité d'humanité et d'identification qui rattachent aux générations antérieures. Parce que l'universalité de l'État tient à ce qu'il introduit un ordre juridique qui, à proprement parler, *constitue* les multitudes en tant que peuple, sa vocation universaliste exige qu'il ordonne le monde politique selon des règles paritaires conformes aux attentes d'équité. La loi de la cité instaure le seul ordre par lequel ceux qui sont soumis à son empire sont égaux.

L'assertion de la primauté de l'universel ne signifie donc pas que la conscience ethnique comme telle devra disparaître ou être dissoute par assimilation forcée aux pratiques du plus grand nombre. L'idée essentielle ici tient à ce que la conscience ethnique est une modalité de perception de soi et du monde humain alentour, parmi d'autres possibilités. Naître à l'universel dans la cité, c'est se saisir comme citoyen parmi d'autres, être assujéti aux mêmes règles, avoir des droits et devoirs identiques, sans expectation de traitement privilégié que seule l'origine ethnique justifierait et que le droit positif consacrerait. *L'État-pédagogue* est, de ce point de vue, le vecteur par lequel l'universalité de l'isonomie transforme la structure normative des allégeances individuelles et collective pour rendre possible la construction d'un espace où prévaut la croyance que les institutions sont justes parce qu'elles traitent tous les citoyens selon les mêmes principes.

L'erreur courante est de croire que l'affirmation de l'universalité de l'isonomie serait l'ombre portée d'un projet totalisant qui aurait pour visée de nier radicalement l'ethnie, de sacrifier ce qu'elle est comme communauté vivante sur l'autel de la construction nationale. Pareille vision a même parfois été exprimée par des nationalistes qui ont cru légitime d'édifier la nation en éradiquant l'ethnie. Tel fut, par exemple, le leitmotiv de Samora Machel. « *Si l'on veut que la nation vive il faut que les tribus meurent* »³⁷. Samora Machel fut nationaliste à la manière des fondateurs des Etats-Nations au 19^e siècle, en Europe. Sa vision est par définition assimilatrice, hégémonique. A l'inverse, on l'a dit antérieurement, *L'État-pédagogue* n'exige pas la suppression de la conscience ethnique comme condition de la construction du sentiment national.

On doit au nationaliste et anticolonialiste camerounais Ruben Um Nyobè une vision de la construction nationale thématiquement proche de celle qu'exprime l'*État-pédagogue*. A l'orée de l'indépendance, alors qu'approche la guerre de libération nationale qui lui coûtera sa vie, son discours nationaliste inquiétait ses adversaires qui n'y voyaient guère plus qu'une conspiration culturellement ethnocide et assimilationniste. Pour emporter l'adhésion des groupes attachés aux privilèges que procure alors le système de cooptation ethnique colonial, et pour dénigrer l'utopie nationaliste, ils laissent entendre que la nation rêvée ne serait possible qu'en faisant disparaître les ethnies. D'où la clarification suivante de Um Nyobè : « *Nous ne sommes pas des détribalisateurs comme d'aucuns le prétendent. Nous reconnaissons la valeur historique des ethnies de notre peuple; c'est la source d'où jaillira la modernisation de la culture nationale* »³⁸. L'explication est saisissante par sa clairvoyante formulation, avant la lettre, du projet normatif auquel Njoh Mouellé a donné le nom d'*État-pédagogue*.

Le contraste entre Samora Machel et Ruben Um Nyobè est instructif à maints égards. Il révèle ce que la figure de l'*État-pédagogue* a de distinctif. (1) En premier lieu, comme Um Nyobè, s'il affirme l'universel, ce n'est pas pour instaurer un modèle de l'incorporation des multitudes qui se fixerait pour tâche de résorber la diversité ethnique par des procédures coercitives d'homogénéisation culturelle. Même s'il vise à construire et consolider une identité nationale, il n'est pas pour autant un succédané de l'État-Nation né en Europe par la violence de l'assimilation qui a, on le sait, induit des souffrances indicibles. Jürgen Habermas le dit bien : l'histoire de l'État-Nation impulsée par le principe ethnonational « *a presque toujours été accompagnée de rituels sanglants de purification et n'a cessé d'assujettir de nouvelles minorités à de nouvelles répressions. Dans l'Europe du 19^e et du 20^e siècle, elle a laissé des traces cruelles d'émigration et d'expulsion, de transferts forcés de populations et d'exterminations physiques allant jusqu'au génocide* »³⁹.

L'histoire des droits des minorités et des peuples dits autochtones est, pour l'essentiel, dérivée des expériences brutales de discrimination subies par les groupes minoritaires rendus vulnérables par la poussée agressive d'un nationalisme à vocation universaliste, hostile à la diversité ethnique. Mais l'universalisme de l'*État-pédagogue* tel qu'on l'entend ici et tel qu'il est esquissé par Njoh Mouellé ne présuppose pas qu'il existerait un noyau national dont les minorités seraient contraintes d'absorber les valeurs, au nom d'un projet d'assimilation justifiant le recours à la violence pour atteindre ses fins. L'*État-pédagogue* ne fixe l'universalité de l'isonomie comme fin du projet de construction d'une identité nationale que pour résorber la violence de la fondation coloniale qui a amalgamé des groupes sans cohérence politique. Dans

l'État-pédagogue, il n'y a pas de peuples autochtones comme tels, dont la protection serait une fin politique en soi, au sens où l'entendent les conventions sur les « *droits des peuples autochtones* ». Par concordisme opportuniste, une faune politique aux intentions douteuses a pris corps récemment en Afrique pour défendre des peuples dits autochtones et des minorités qui seraient menacées par des majorités soupçonnées d'user de leur poids démographique pour marginaliser les minorités.

La trouvaille de cette nouvelle parentèle est de procéder par induction et transplantation pour justifier l'insertion de dispositifs supposés protéger les minorités et les peuples dits autochtones dans les constitutions africaines. La méprise est manifeste, comme les sophismes juridiques des théoriciens de l'idéologie de l'autochtonie. L'objectif est de transformer les républiques africaines en confédérations de bantoustans zébrés d'enclaves ethniques ou des politiciens investissant à la bourse des valeurs de l'ethnicité peuvent librement tirer les dividendes politiques de l'autochtonie au nom d'une vision de l'intégration nationale accordant des droits de participation politiques spéciaux aux « *peuples autochtones* ». La confusion ici est de supposer que le droit international des minorités et des peuples dits autochtones devrait s'appliquer indistinctement à tous les Etats, qu'il faut simplement en implémenter les principes, sans considérations des trajectoires propres à chaque contexte. L'essentiel est pourtant ailleurs. Les Etats postcoloniaux n'étant pas issus de colonies de peuplement coupables de l'extermination de peuples autochtones, comme en Amérique du Nord et du Sud, en Nouvelle-Zélande ou en Australie, la catégorie normative de *protection des peuples autochtones* n'a pas, en ces contrées, de pertinence normative et juridique. Dans la mesure où ils sont issus d'expériences d'amalgamation forcée, les Etats postcoloniaux n'ont pas de dette morale ou politique envers les groupes ethniques comme tels puisque leur raison d'être est de transformer l'aliénation subie en liberté pour tous, sous des règles garantissant l'équité. Telle est, fondamentalement, le sens de l'universalité que vise *l'État-pédagogue*.

Il part du présupposé que l'État n'est pas une simple juxtaposition de groupes. Si des groupes ethniques y existent, coexistent et se mélangent, c'est parce qu'ils se sont institués comme peuple, en transformant l'aliénation originelle en *Etat politique* par lequel s'institue, comme dirait Thomas Hobbes, un corps politique unifié. Et ceci devient effectif « quand les hommes en *multitude* s'accordent et conviennent, *chacun avec chacun*, que, quels que soient *l'homme* où *l'assemblée d'hommes*, auxquels la majorité a donné le droit de représenter la personne de tous (c'est-à-dire d'être leur *représentant*), chacun, aussi bien celui qui

a voté pour que celui qui a voté contre, autorisera toutes les actions et jugements de cet homme »⁴⁰.

En s'instituant comme *État politique* par l'acte de l'indépendance, chaque Etat postcolonial a attesté par-là que, politiquement parlant, ses multitudes ethniques sont devenues un peuple unifié par l'universalité de la loi commune qui fonde la souveraineté, les droits, comme les obligations. Dit autrement, la procédure de *constitution de soi comme peuple* par laquelle advient l'*État politique* est ce par quoi la volonté politique propre à chaque groupe cesse et ne peut donc plus fonder la revendication de droits particuliers. Dire qu'il existe des peuples au sens de groupes ayants des droits, c'est, pour ainsi dire, affirmer une hérésie, celle qui pose qu'il y a, dans un même Etat, plusieurs peuples politiques, avec des volontés particulières ayant un effet performatif. Si l'on parle donc de peuple pour désigner tel ou tel groupe ethnique, au sens où on parlerait du « *peuple bassa* » ou du « *peuple douala* » ou encore du « *peuple béti* », il ne faudrait entendre de telles assertions qu'en un sens essentiellement métaphorique. Et c'est encore une aberration que de supposer que le *peuple camerounais*, le *peuple gabonais*, ou le *peuple ivoirien*, par exemple, seraient simplement la somme de leurs supposés peuples autochtones qui auraient donc droit à des prérogatives particulières, comme si le peuple unifié de chaque Etat n'était qu'une simple addition de peuplades ethniques.

Dans un contexte où le néo-indigénisme de la préservation des droits des peuples dits autochtones gauchement transplantés en Afrique renforce des conservatismes opposés à la figure universaliste d'un Etat fondé sur l'isonomie, l'idée d'un *État-pédagogue* garant d'un projet de construction de la citoyenneté réactive une vision de la constitution du peuple dont la généalogie ramène inmanquablement à la science du législateur de Jean-Jacques Rousseau. Rousseau l'a montré à suffisance : le peuple n'est pas une donnée politique immédiate de l'expérience politique. Il se forge par une conscience de l'unité qui requiert une pédagogie civique. Ce qu'il nomme volonté générale est la figure aboutie de la constitution du peuple comme identité collective unie par un intérêt qui transcende les volontés particulières. Si le *manuscrit de Genève* ou les écrits sur la Corse et la Pologne paraissent faire droit aux passions et aux mœurs locales, il ne s'ensuit pas que la constitution du peuple implique et requiert la subordination de l'universel au particulier (mœurs et passions). Le particulier est

réintroduit pour échapper à l'écueil d'un constitutionalisme sans ancrage concret. Le législateur opère donc comme un *État-pédagogue* : en inculquant aux citoyens l'universalité de l'appartenance à l'espace de la nation, il élève la loi civile en médiation par laquelle les figures du particulier, ici ethnique, cessent de fonder des droits. Là réside aussi l'intuition de Njoh Mouellé. L'État ne nie pas les particularismes ethniques et leur histoire propre ; il ne rejette pas les formes de vie ancrées dans l'ordre culturel de l'ethnicité. Sa tâche est d'établir un ordre normatif qui unifie les groupes divers dans et par l'universalité de la citoyenneté. Devenir et vivre politiquement en citoyen, c'est donc accepter l'État comme lieu de l'isonomie.

L'échange entre Ebénézer Njoh Mouellé et Thierry Michalon est donc un moment théorique et pédagogique important. L'un apporte ce que l'autre saisit par l'intuition, mais sans jamais lui donner un contenu institutionnel susceptible de donner corps à la politique de l'isonomie qu'il appelle pourtant de tous ses vœux. Dit autrement, on voudrait suggérer que Thierry Michalon a identifié l'incontournable fondement d'une théorie universaliste de l'intégration républicaine. Mais la répudiation des vertus qu'il prêtait à l'ethnicité dans « *Quel Etat pour l'Afrique ?* » n'est accomplie que partiellement. Sa sympathie pour la démocratie consociative d'Arend Lijphart et le proto-consociationalisme de la théorie de la démocratie de W. Arthur Lewis indique que son cheminement universaliste vers l'isonomie reste tributaire d'une théorie de l'intégration qui ne saisit pas pleinement les implications normatives et institutionnelles de l'intuition universaliste de l'égalité de traitement.

Comme Arend Lijphart, Thierry Michalon présuppose que l'ethnicité est une donnée incompressible de la réalité politique en contexte multiethnique. Cette prémisse nourrit l'idée que les institutions doivent être bâties en tenant compte de la supposée incontournabilité du fait ethnique. Cette vision de l'ordre politique a donné une « *théorie de la démocratie* » supposée correspondre aux circonstances des sociétés qu'on dit ethniquement divisées. La solution, pour ces sociétés, serait de gérer la diversité qu'on proclame complexe au moyen d'expédients et d'accommodements supposés fonder la légitimité du pouvoir. Ebénézer Njoh Mouellé a justement montré que Thierry Michalon défend l'institutionnalisation politique de l'ethnicité sans prendre en considération les effets inattendus des mécanismes d'accommodements ethnopolitiques. Il ne voit pas qu'en transformant les groupes ethniques en constellations d'intérêts, on créerait simultanément les conditions de

l'émergence et de la consolidation politique d'une *conscience ethnopolitique* opérant comme une *conscience politique segmentaire permanente*.

On voit là les limites de *l'égalitarisme holistique* de l'ethnopolitique africaine. L'égalité qu'il vise n'a vocation à réaliser des conditions d'isonomie valides pour tous et pour chacun, indépendamment de ses affiliations et ses adhésions paroissiales. Il part d'une prémisse douteuse, à savoir que la justice politique a pour objet de gérer les conflits entre des groupes déterminés, de manière à garantir à chacun des prérogatives spéciales dans la répartition des biens. Cet *égalitarisme ethnopolitique* présuppose que la justice politique bien comprise consiste simplement en une allocation de parts d'une manne préexistante à laquelle chaque groupe ethnique aurait droit. Une telle vision de l'inclusion démocratique consacre la souveraineté du droit des multitudes ethniques à participer corporativement à la gestion des affaires publiques, comme si le souverain n'était qu'une simple *somme de volontés ethniques*. A le croire, on manquerait l'essentiel : l'ethnie ne devient un facteur politique surdéterminant que lorsque la structure des incitations politiques favorise une compétition politique centrifuge. Il serait donc contreproductif d'institutionnaliser des modes d'expression politique qui transforment les identités paroissiales en devises politiques.

Affirmer la primauté de l'ethnicité au nom de la prise en compte des « *réalités locales* » aboutit à renoncer à la possibilité de construire des espaces politiques où l'identité ethnique ne fonde pas les droits et ne détermine pas la représentation politique. Sous ce rapport, le principe d'un *État-pédagogue* que propose Ebénézer Njoh Mouellé offre une possibilité de concrétisation de l'isonomie chère à Thierry Michalon. La démocratie consociative que cet éminent constitutionnaliste propose à l'Afrique multiethnique obturerait le développement d'un universalisme capable de concrétiser l'égalité.

Paradoxalement, la vision isonomique de l'égalité de traitement que défend Thierry Michalon requiert l'État-pédagogue comme incontournable condition de sa possibilité. La déconstruction politique des identités paroissiales est donc un impératif catégorique. Comme Ebénézer Njoh Mouellé qui en formule l'intuition, Thierry Michalon l'a tacitement compris. Mais sa sympathie pour la démocratie consociative l'empêche de tirer les conséquences d'un constat qu'il fait pourtant clairement au détour d'une évocation du projet de construction nationale des jacobins : « *seule la destruction des solidarités spontanées, affectives et locales* » pourrait « *permettre l'adhésion de chacun aux valeurs fondatrices*

de l'ordre nouveau ». Telle est l'inspiration qui fonde l'idée d'un *État-pédagogue*. L'idée centrale qui fonde cette vision est que l'inclusion démocratique requiert une pédagogie civique qui transforme les identités et les représentations politiques de l'appartenance. Il y a bien chez Ebénézer Njoh Mouellé une pensée républicaine de l'incorporation des multitudes. Nous avons voulu en reconstituer les fragments, pour indiquer en quoi ils font signe vers un *républicanisme universaliste de la diversité* qui diffère aussi bien d'un universaliste abstrait aveugle à l'existence de la diversité ethnique que d'une ethnopolitique attachée à la recherche vaine d'un ordre politique où la légitimité du pouvoir découlerait d'une incertaine institutionnalisation de l'ethnicité.

NOTES

- ¹ Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 61.
- ² Kwame Anthony Appiah a décrit ce processus dans des termes saisissants : « *We know that acts of recognition, and the civil apparatus of such recognition, can sometimes ossify the identities that are their object. Because here a gaze can turn to stone, we can call this the Medusa Syndrome. The politics of recognition, if pursued with excessive zeal, can seem to require that one's skin color, one's sexual body, should be politically acknowledged in ways that make it hard for those who want to treat their skin and their sexual body as personal dimensions of the self.* » Voir Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University press, 2005, p. 110
- ³ L'expression est de John Rawls qui en fait usage pour désigner un modèle normatif proposant une vision de la société bien ordonnée aux exigences motivationnelles suffisamment raisonnable pour être politiquement endossable. Pour Rawls, « la philosophie politique est utopiste de façon réaliste lorsqu'elle fait reculer ce que la réflexion ordinaire conçoit comme les limites des possibilités politiques pratiques », John Rawls, *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, trad. B. Guillaume, Paris, La Découverte, 2006, p. 18.
- ⁴ Lettre VII 326 b. On lira avec profit l'articulation qui va de 325 c à 326 c.
- ⁵ Emile Kenmogne, Philosophie et politique chez Njoh Mouellé, in Emmanuel Malolo Dissaké (Ed), *L'Aspiration à l'Être. Autour du philosophe Ebénézer Njoh Mouellé*, Paris, Editions Dianoa, 2002, p. 185.
- ⁶ Op.cit. p. 185.
- ⁷ Eugen Weber, *La Fin des terroirs : la modernisation de la France rurale, 1870-1914*, Editions Fayard, Paris, 1983. Weber montre que la France qu'on tient parfois pour le modèle de l'intégration civique est un exemple édifiant de la production de la citoyenneté par un projet politique volontariste sous la IIIe république. Sa chronique de la construction de l'identité nationale est fascinante. Elle rappelle que, comme les ethnies d'agglomérées de l'Afrique contemporaine, la France rurale est demeurée prisonnière d'us et de coutumes, comme de traditions et de cultures renforcées par des particularismes et des identités paroissiales, dans la glue d'une identité nationale.
- ⁸ Voir Catherine Brice, *Monarchie et identité nationale en Italie 1861-1900*, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2010, 432 p.
- ⁹ Ebénézer Njoh Mouellé et Thierry Michalon, *L'État et les clivages ethniques en Afrique*, Abidjan, Editions du CERAF, 2011, p. 32.

- ¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social. Texte établi, présenté et annoté par Robert Dérathé*, Editions Gallimard, Paris, 1964, p. 203. La citation précédente est tirée de la page 213 du même ouvrage.
- ¹¹ Le lecteur averti aura identifié un emprunt hobbesien dans l'usage qu'on a fait de la « *souveraineté par acquisition* »
- ¹² Ebénézer Njoh Mouellé et Thierry Michalon, *L'État et les clivages ethniques en Afrique*, Les Editions du CERAP, Abidjan, 2011, p. 33.
- ¹³ Ernest Mbonda, *Justice Ethnique : Identités ethniques, reconnaissance et représentation politique*, Presses de l'université de Laval, 2011, p. 80.
- ¹⁴ Ces étranges matières constituent la substance d'un livre d'une extraordinaire incohérence et d'une superficialité stupéfiante. Voir James Mouangue Kobila, *La protection des minorités et des peuples autochtones au Cameroun. Entre reconnaissance contrastée et consécration universelle réaffirmée*, Paris, Editions Dianoiá, 2009.
- ¹⁵ Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit*, Paris, Editions la Découverte, 2010, p. 207.
- ¹⁶ Jürgen Habermas, *L'Intégration républicaine. Essais de Théorie politique*, Editions Fayard, Paris, 1998, p. 226.
- ¹⁷ Ifeanyi Menkiti, « Philosophy and the State in Africa: Some Rawlsian Considerations », in *Philosophia Africana* Vol. 5, No. 2, August 2002, p. 36.
- ¹⁸ Gérard Mairet, *Le principe de souveraineté. Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Paris, Editions Gallimard, Collection Folio/Essais, 1997, p. 45.
- ¹⁹ Voir Arend Lijphart. *Democracy in plural societies. A Comparative exploration*. New Haven, Yale University press, 1977.
- ²⁰ Voir Gaëlle Demelemestre, *Introduction à la « Política methodice digesta » de Johannes Althusius. Extraits traduits et commentés*. Paris, Editions du Cerf, 2012.
- ²¹ Op. cit., p. 67.
- ²² Arend Lijphart, Op.cit. p. 2-3.
- ²³ Sur l'omission du rôle de l'opposition dans le consociationalisme, voir Courtney Jung et Ian Shapiro (1995), 'South Africa's Negotiated Transition: Democracy, Opposition and the New Constitutional Order', *Politics and Society* 23:3 (Sept), p. 269-308. La critique épistémologique est menée par Ian Lustick dans un texte important. Voir Ian Lustick, « Lijphart, Lakatos, and Consociationalism », *World Politics* 50 (1) 1997, p. 88-117. Pour une critique de portée générale, voir Brian Barry. "The consociational model and its dangers", *European Journal of Political Research* 3 (4), 1975, pp. 393-412. Une défense "machiavélienne" du consociationalisme a été proposée par des deux auteurs dont les travaux sur l'Irlande du Nord ont permis de mettre au jour une variante "libérale" de la démocratie consociative. Voir Brendan O'Leary, « Debating consociational politics: Normative and explanatory arguments », in Noel, Sid JR. *From Power Sharing to Democracy: Post-Conflict Institutions in Ethnically Divided Societies*. Montréal: McGill-Queen's Press, 2005, p. 3-43.
- ²⁴ Voir "L'Afrique au défi de l'État pluricommunautaire, « le monde diplomatique », <http://www.monde-diplomatique.fr/2003/12/MICHALON/10884>
- ²⁵ Thierry Michalon, L'État et les clivages ethniques en Afrique, Op. cit., p. 111.
- ²⁶ Lijphart envisage quatre « piliers » : (1) L'existence d'une coalition. (2) l'application de la proportionnelle ; (3) l'autonomie des segments et (4) le droit de veto.
- ²⁷ *L'État les clivages ethniques en Afrique*, Op. cit., p. 38.
- ²⁸ *L'État les clivages ethniques en Afrique*, Op. cit., p. 36-37.
- ²⁹ Ebénézer Njoh Mouellé, Op.cit. p. 37.
- ³⁰ Voir Russell Hardin, "Street-Level Epistemology and Democratic Participation" in *Journal of Political Philosophy* 10(2): 212-229, 2002.

- ³¹- Le lecteur attentif aura reconnu deux concepts majeurs issus des débats contemporains sur la justice politique. Le premier est de Rawls tandis que le second est emprunté à Amartya Sen. L'un et l'autre désignent des « *métriques de la justice* ». L'appropriation met en exergue l'idée que les pratiques distributives doivent s'effectuer à partir d'une métrique universaliste qui rejette le principe d'une distribution de droits différenciés sur la base de l'origine ethnique.
- ³²- Voir Rogers M. Smith, *Stories of Peoplehood. The Politics and Morals of Political Membership*, New York, Cambridge University press, 2003, p. 10.
- ³³- L'équilibre réfléchi s'entend ici au sens explicite par Nelson Goodman et popularisé par John Rawls.
- ³⁴- Cette réflexion n'apparaît ici que sous une forme fragmentaire. Faute de place, la version détaillée de l'argumentation déployée en une centaine de pages a été soustraite de la présente version en raison de contraintes éditoriales. J'ai donné ailleurs une critique systématique de la démocratie consociative d'Arend Lijphart. Cf. Paul-Aarons Ngomo, *Governing Diversity. On the Normative Theory of Multiethnic Democracy*, manuscrit 2013.
- ³⁵- Jürgen Habermas, *L'Intégration Républicaine. Essais de Théorie Politique*. Op. cit., p. 96.
- ³⁶- Voir Benedict Anderson, *L'imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996, et Ernest Gellner *Nations et nationalisme*, Paris, Editions Payot, 1989.
- ³⁷- Samora Machel. Cité par Mahmood Mamdani, *Citoyen et sujet: l'Afrique contemporaine et l'héritage du colonialisme tardif*, Paris, Editions Karthala, 2004, p. 194.
- ³⁸- Ruben Um Nyobè, Lettre à André Marie Mbida écrite sous maquis le 13 juillet 1957. Voir Eugène Wonyu, *De l'U.P.C à l'U.C. Témoignage à l'aube de l'Indépendance (1953-1961)*. Paris, Editions L'Harmattan, 1985, p. 282-284.
- ³⁹- Jürgen Habermas, *L'Intégration Républicaine. Essais de Théorie Politique*, Op. cit., p. 136.
- ⁴⁰- Thomas Hobbes, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*. Traduction, notes et commentaires par Gérard Mairet, Paris, Editions Gallimard, 2000, p. 290.

